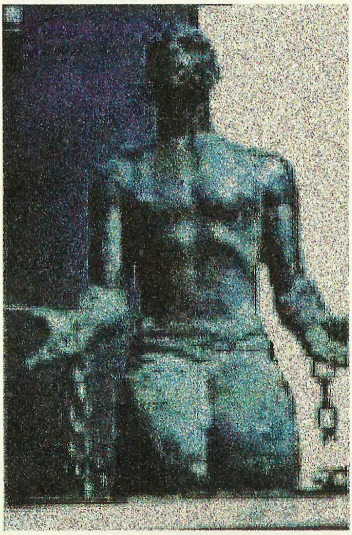
Ted Honderich

Cât de liber eşti?

PROBLEMA DETERMINISMULUI



EDITURA TREI

Ted Honderich este Grote profesor de logică și filosofia mentalului la University College din Londra. Alte cărți ale sale sunt: *A Theory of Determinism (Teoria Determinismului)* prezentat în paperbacs ca *Mind and Brain (Minte și Creier)* și *The Consequences of Determinism (Consecințele determinismului),* de asemenea Conservatism *(Conservatorismul).* El a editat recent *The Oxford Companion to Philosophy* (Ghid oxfordian de filosofie).

TED HONDERICH

Cât de liber ești?

Problema determinismului

Traducere și cuvânt înainte de
Angela Botez

EDITURA TREI

EDITORI:
MARIUS CHIVU
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Tehnoredactare computerizată și coperta:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
HONDERICH, TED
Cât de liber ești: problema determinismului /
Ted Honderich; trad.: Angela Botez. – București:
Editura Trei, 2001
p.; cm
Bibliogr.
ISBN 973-9419-82-8

I. Botez, Angela (trad.)

© Ted Honderich 1993
© Prima ediție — Oxford University Press 1993

British Library Cataloguing in Publication Data
Library of Congres Cataloguing in Publication Data
Honderich, Ted

How free are you? The determinism problem / Ted Honderich
1. Free will and determinism. 2. Philosophy of mind
I Title B/461.H57 1993 123'5 — dc 20 92–46640

© Editura Trei, 2001

ISBN: 973-9419-82-8

Pentru Jane, John și Kiaran

Mulțumiri

Ca orice carte și aceasta are neclarități și greșeli Numărul lor a fost mult redus datorită sugestiilor lui Galen Strawson și Jane O'Grady, în mod special, și de asemenea celor date de Vivien Crew, Anthony Grayling, John Honderich, Paul Noordhof, Sarah Richmond, Michael Scott și Pat Walsh. Pentru toți — cele mai calde mulțumiri.

Cuprins

Cuvânt înainte (Angela Botez) 11
Introducere la două teorii suspecte 18
1. Realul şi alte efecte 22
2. Conexiunea minte-creier 33
3. Cauzalitate? Originare? 44
4. Acţiunile noastre 56
5. Neuroştiinţa şi teoria cuantică 66
6. Autofaultare? 78
7. Demoralizare, intransigenţă 88
8. Compatibilism şi incompatibilism 101
9. Afirmarea 112
10. Pedeapsă şi mai mult 123
Alte lecturi 132
Glosar 137

CUVÂNT ÎNAINTE

Una dintre lucrările principale ale lui Ted Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes,* expune o teorie originală în filosofia mentalului, teoria unității. Cartea examinează consecințele unei astfel de teorii pentru concepțiile asupra cogniției, acțiunii, libertății, responsabilității, dorinței, speranței etc. În partea a treia a lucrării sunt analizate și depășite din perspectivă nouă compatibilismul de tip Hobbes, Hume, teorie ce susține ca fiind compatibile determinismul și libertatea, dar și incompatibilismul tradițional aparținând lui Kant și adepților săi. Ideile acestei cărți sunt rezumate în lucrarea *How Free Are You? The Determinism Problem,* pe care o traducem aici. Ea prezintă modalitatea de unificare a celor două direcții pe baza unei viziuni originale asupra mentalului, conștiinței și acțiunii.

Clasicele relații filosofice minte–corp, cauză–efect, libertate-determinism sunt abordate în relație cu recentele rezultate ale științei: teoria cuantică, neuroștiințele, cibernetica, psihologia cognitivă. Reduse la întrebarea: Cât de liberi putem fi? temele determinismului și liberului arbitru, care l-au incitat pe Kant, l-au deprimat pe J. H. Mill, l-au exasperat pe Freud, cărora Shelley le-a închinat ode, Einstein le-a destinat formule matematice, sunt considerate de Ted Honderich ca obiect de studiu pentru neuroștiințe și pentru filosofia numită a mentalului (*mind philosophy*). El este unul dintre protagoniștii acestei noi discipline filosofice.

Principala preocupare actuală a lui Honderich o reprezintă natura conștiinței. „Nu sunt și nu am fost convins de doctrinele funcționalismului, științei cognitive și de altele de același fel, spune el, așa că încerc ceva nou. Nu va fi exact același lucru cu doctrina lui Brentano, dar va fi ceva asemănător, teoria mea este focalizată pe realitatea conștiinței și nu este extrasă din alte lucruri, cum ar fi de pildă computerul... Despre filosofia mentalului pot să spun că

ocolește problemele tari ale domeniului mai ales conștiința. Deși pretinde că se ocupă de ele, de fapt le eludează. Aici sunt de acord cu atitudinea lui John Searle față de filosofia mentalului. Viziunea alternativă pe care o susține Searle nu o consider însă adevărată. Delimitările de ea apar în studiul „Conștiința și Searle" inserat și în *Revue roumaine de philosophie* nr. 6/1994, traducerea sa în română publicându-se în volumul *Filosofia mentalului, Intenționalitate și experiment* (1996), editor Angela Botez. Cred că filosofia mentalului poate contribui la dezvoltarea cercetărilor asupra libertății și acțiunii politice, asupra legilor juridice și a moralității." (în „Convorbiri cu personalități ale filosofiei contemporane — Ted Honderich, University College of London în dialog cu Angela Botez", *Revista de filosofie* nr. 6/1992).

Problema conștiinței, așa cum o pune Ted Honderich, apare drept o chestiune fundamentală, de cel mai mare interes, deoarece toate aspectele ei menționate cu referire la teoria determinismului și filosofia politică au o relevanță evidentă și în viața practică politică, socială, personală. Ea este direct legată de conceptele de cauzalitate și libertate prezente în determinism și cu cel de egalitate din filosofia politică.

Ideile lui Honderich depășesc paradigma newtoniano-kantiană care cu necesitate separă compatibilismul de incompatibilism participând la crearea unei noi paradigme filosofice complementar-cuantice. În cadrul ei entitatea neurală și mentală, creierul și mintea, emoția și rațiunea, libertatea și determinarea, dar și compatibilismul și incompatibilismul stau pe poziții complementare, similare undei și particulei considerate în teoria cuantică drept entități simultan materiale și energetice.

Deși pentru unii ar putea părea prea „englezească" în simplitatea „încifrată" a textului său, cartea pe care o traducem aici reprezintă o rezumare sistematică a unei lucrări de dimensiuni mai mari și posedă în afara valorii de originalitate, prin încercarea rezolvării unei probleme tot atât de vechi cât filosofia, și o valoare metodologică. Cartea poate fi luată drept model pentru încercările tot mai frecvente și tot mai necesare ale unor autori români de a se exersa în aria filosofiei morale, juridice sau politice. Temă esențială a lumii contemporane, relația libertate-determi-

nism are izvoare adânci în istoria gândirii care merg până la originile filosofiei, dar și mari posibilități de abordare în cele mai noi discipline, precum filosofia conștiinței și mentalului, a acțiunii și limbajului, a psihologiei și inteligenței artificiale, a hermeneuticii și postmodernismului. Tratarea facilă, vulgarizatoare și „dureros de nefilosofică" în unele dintre lucrările românești poate stârni mirarea mai ales când autorii se dovediseră înțelepți și eruditi înainte de a intra în aria ideologizat-politizată a temei libertății individului și democrației sociale. Pretinzând că se eliberează de prăfuite dileme și paradoxuri filosofice aparținând unor „învechiți" gânditori, precum Hume, Hobbes, Kant și alții, unii dintre autorii români emit banalități și teze inconsistent concepute, critici dogmatice mai simpliste decât cele materialist-istorice pe care le „înfierează" cu o superioritate mediocră de care ne credeam salvați.

De aceea o carte, precum cea a lui Ted Honderich, scrisă în buna tradiție a gândirii anglo-saxone, poate constitui nu numai o sursă de informație, dar și un exemplu de concepție și metodă. Deși fără ostentative trimiteri bibliografice, ideile sunt exprimate explicit, iar demonstrațiile se bazează pe experiment mental. Ea utilizează în fapt rezultate ale epistemologiei, filosofiei dreptului și moralei, ale empirismului, utilitarismului și analizei filosofice pentru a răspunde simplelor întrebări: Cât de liberi suntem și cât de determinați ne recunoaștem? Un eșafodaj solid de întrebări și răspunsuri în cadrul cărora ideile lui Hume și Kant se întâlnesc și se înfruntă cu cele ale lui Moore, Austin, Rawls, Strawson, Hempel, Recher, Dennett și alții, fondează așa numita *teorie deterministă a unității* pe care o propune Ted Honderich. Depășind teoriile epifenomenaliste, interacționiste, ale identității cu privire la relația eveniment neural (creier), eveniment mental (minte) autorul consideră că unificarea în cadrul unei perechi psihoneurale a celor două tipuri de evenimente (unificare de tip cuantic) poate duce la o explicație cauzală a acțiunilor reprezentate în intenții active și pasive, condiționate de dorințe împărtășite sau reluctante și puse sub semnul responsabilității și speranțelor vitale.

Pentru a-și susține teoria și a răspunde la numeroasele obiecții (pe unele chiar el le imaginează în cadrul utilizării unei metode *brainstorming* pentru argumentarea

ideilor) Ted Honderich face referire la numeroase izvoare istorice și surse bibliografice din filosofia engleză. Câteva dintre lucrările clasicilor englezi în domeniu relevă încă din titlu strânsa corelație între cercetările asupra mentalului și moralului, a cunoașterii și libertății. Ne referim la *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) de J. Locke, *An Inquiry of Concerning Human Understanding* (1748) de David Hume, *An Inquiry into Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) de Th. Reid, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) a lui J. Bentham, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829) de J. Mill, *On Liberty* (1859) de J. St. Mill, *Other Minds* (1946) de J. K. Austin, *The Concept of Mind* (1949) de Gilbert Ryle, *Two Concepts of Liberty* (1959) de I. Berlin.

Vorbind despre „stări ale minții", David Hume le împarte în impresii (primare) și idei (derivate). Acestea nu fac decât să se asocieze pentru a realiza mecanica fenomenului mental. Hume anticipează teoria emotivistă contemporană când afirmă că virtutea reprezintă orice acțiune sau calitate mentală care procură omului sentimentul plăcut de aprobare. Ideea de necesitate componentă a cauzalității și legii naturii, după Hume, se află implicată și în stările mentale și în cele morale. Bentham pornește de la ideea că natura i-a așezat pe oameni sub cârmuirea a doi stăpâni suverani „durerea și plăcerea", de aceea acțiunile apar a fi juste sau nejuste, doar după cât de mult reușesc să sporească plăcerea și să diminueze durerea. Pe baza unui „calcul hedonic" el analizează acțiunile sociale și juridice cerând reforma justiției pe baze individualist liberale și eliminarea oricărei pedepse (inclusiv închisoarea) întrucât provoacă suferință. Teoria sa, numită utilitaristă, va fi susținută de James și John St. Mill, dar cu amendamente rezultate din analiza calitativă și cantitativă a plăcerilor. Restricțiile sunt totuși permise doar pentru a asigura maximizarea fericirii a cât mai multor oameni.

Pe de altă parte, cartea lui Ted Honderich descrie poziția compatibilistă și incompatibilistă cu privire la libertate și determinism, încercând o depășire printr-un determinism parțial a celor două poziții. Ted Honderich se ocupă de Hobbes și Hume dintre compatibiliști și de Kant dintre incompatibiliști. Într-o dispută cu episcopul

Bramhall, Hobbes susținea poziția compatibilistă relevând că „libertatea și necesitatea merg împreună ca în cazul apei care are nu doar libertatea ci și necesitatea de a coborî pe canal". Extinsă la acțiunea umană ideea compatibilistă presupune susținerea faptului că actele de care suntem răspunzători au cauze și determinări chiar atunci când acționăm din propria voință. Acțiunile fiind subordonate unor legi, relația cauză-efect funcționează în cadrul lor, comportamentul depinde însă și de motivele agentului uman. Problema filosofică pune față în față conceptul de liber arbitru care semnifică capacitatea omului de a alege și acționa în conformitate cu propria voință și pe cel de determinism care semnifică relația inevitabilă cauză–efect pentru toate evenimentele inclusiv acțiunile omului. Existența lui Dumnezeu sau legile științifice sunt cele care stabilesc presupozițiile și predestinarea vieții umane. Libertatea în raport cu necesitatea naturală și cu determinismul moral a fost definită negativ ca fiind lipsa constrângerii individului prin influență fizică, morală sau acțiune politică și pozitiv drept posibilitatea de a da unei acțiuni universal-raționale, în condiții egale, eficacitatea cea mai mare. Libertatea apare astfel ca un instrument de perfecționare continuă a acțiunii care o poate emancipa de multitudinea necesităților minore și o ajută să se conformeze celor ireductibile. Teoria deterministă a unificării pe care o susține Ted Honderich caută un răspuns dincolo de concepțiile libertății, necesității și cauzalității amintite până acum dar după ce le-a cercetat pe fiecare.

Despre Ted Honderich, autorul lucrării de față, trebuie să mai spunem că este Grote profesor de filosofia mentalului și logică la University College din Londra. După studii strălucite de filosofie, devine în 1962 lector la Universitatea din Sussex, Anglia. În 1964 vine la University College din Londra, unde urcă toate treptele universitare până la aceea de profesor (1983) la catedra de Filosofia mentalului și logică. Colegiul la care predă de 30 ani are îndelungate tradiții, fiind considerat cel mai vechi și mai mare dintre colegiile Londrei (cu aproximativ 10 000 de studenți este organizat ca o Universitate în Universitate), 17 dintre profesori sunt membri ai Academiei Regale și doi sunt laureați ai premiului Nobel.

De-a lungul timpului Ted Honderich a mai predat ca profesor invitat la Yale și la City University din New York și a participat cu comunicări și conferințe la dezbateri și congrese organizate de universități din Marea Britanie, SUA, Canada, Franța, Olanda, Suedia, Rusia, Spania, Elveția, Iran și Coreea de Sud. Pe lângă preocupările sale pentru filosofia științei, a psihologiei și a logicii, un domeniu abordat cu consecvență este cel de filosofie politică, unde se situează pe o poziție de stânga egalitaristă, dar nonmarxistă. Participă la conferințe UNESCO asupra drepturilor și obligațiilor statelor și individului, la conferințe asupra liberalismului, la cele organizate de Asociația pentru studii juridice și sociale, de Asociația oxfordiană pentru studiul gândirii politice, la cele organizate de Ministerul de Interne. Ține cursuri speciale pentru postuniversitari la facultăți de drept și departamente de psihologie și științe neurologice.

Ted Honderich se numără printre filosofii care colaborează la ziare și reviste cum ar fi: *Times*, *Guardian*, *New Statesman*, *New Humanist*. La radio și televiziunea BBC are frecvente emisiuni de filosofie politică, dar și destinate prezentării unor figuri filosofice de primă mărime, cum ar fi Wittgenstein sau Ayer.

Prima sa carte apărută în 1969, sub titlul: *Punishment: The Supposed Justification,* a fost de trei ori reeditată ('70, '84. '89). Dintre cărțile sale amintim: *Three Essays on Political Violence* (1976), *Essays on Freedom of Action* (ed. 1973), *Social Ends and Political Man* (ed. 1976), *Philosophy Through Its Part* (ed. 1984), *Morality and Objectivity* (ed. 1985), *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life -Hopes* (1988), *Conservatism* (1990), *How Free are You? The Determinism Problem* (1993).

Numeroasele sale studii, publicate mai ales în revistele *Mind*, *Inquiry*, *Analysis*, *Synthese* și în volume, unele coordonate de Ayer, Ricoeur sau Rescher, se ocupă de analiza lucrărilor lui Mill, Russell, Davidson și Searle, de aspecte ale determinismului și cauzalității, ale raportului minte-corp, de funcționalism, teoria identității, de anti-individualism. Recent a fost publicat volumul enciclopedic intitulat: *The Oxford Companion of Philosophy* coordonat de Ted Honderich. Îngrijește la Editura Routledge serii de lucrări filosofice cum ar fi: *The International Li-*

brary of Philosophy and Scientific Method (40 volume apărute), *The Arguments of Philosophy: Their Past and Present* (12 volume).

Întrucât cartea *Cât de liber ești?* abordează original, cu vervă expresivă, dar și cu acuratețe metodologică, o temă perenă dar totodată foarte actuală, ea poate interesa o sferă largă de cititori de la specialiști și studenți, în toate domeniile umaniste, la orice persoană cu preocupări intelectuale, filosofice, etice, estetice, politice. Mulțumim autorului și editurii Oxford University Press pentru facilitățile acordate în vederea publicării acestei lucrări și în limba română. Suntem de asemenea recunoscători prestigioasei Edituri Trei pentru interesul manifestat față de o astfel de lucrare de nivel elevat.

Angela Botez

Introducere la două teorii suspecte

Există așa-numite teorii care nu aduc nimic sau oricum nu suficient în plus față de altele. Multe dintre ele nu se află incluse în știință și filosofie și stau în afara universităților, dar nu toate. Unele se află în centrul discuțiilor orale sau scrise, se bucură de încredere și au un mare succes. Ele pot fi considerate chiar ultima noutate, deși nu sunt clare, consistente și funcționale. Când cauți cu adevărat o susținere în favoarea lor se dovedesc a fi obscure, fără coerență sau nedefinitivate.

Este și determinismul o astfel de teorie? Timp îndelungat, multe persoane au emis idei despre ce ar fi el. Ceva care duce la concluzia că într-un fel nu suntem liberi și nu putem fi responsabili de acțiunile noastre. Ceva care se situează împotriva tipului special al ideii de libertate pe care o numim libertate de voință (liber arbitru). Simțim că avem această libertate, dar suntem îngrijorați că o vom pierde. Putem spune că am posedat așa ceva când am ales să-i aducem o ofensă unui judecător.

Primele patru capitole ale cărții încearcă să evidențieze bănuiala că, deși o idee foarte veche, determinismul nu ar fi o teorie respectabilă — nici explicită, nici consistentă, nici completă. Pe scurt, determinismul ca teorie nu ar contribui la filosofia mentalului și acțiunii. Au spus-o mai mulți filosofi. Savanții au susținut-o adesea.

Primele capitole (mai ales unul dintre ele) s-au preocupat și de ideea opusă determinismului, cea a liberului arbitru. Fiecare dintre noi pare să aibă un fel de putere personală de a iniția alegeri și decizii. Într-o situație dată, așa cum suntem cu același trecut și cu același prezent, noi am fi putut alege sau decide în sens opus față de ceea ce în realitate am decis și ales. Puteam acționa diferit față de cum am acționat. Iată un motiv pentru o suspiciune mai mare sau mai mică față de teoria determinismului. Este ea oare respectabilă? Oferă ceva ce merită numele de filosofie a minții și acțiunii?

Pentru a pune într-o lumină mai clară aceste patru capitole sunt necesare câteva distincții. Termenul „determinism" este folosit în modalități diferite. Adesea denumește o teorie generală despre realitatea întreagă incluzând lumea nevie și în particular chiar microparticulele fizicii. Dar în cele mai multe cazuri are sensul de care vorbeam mai sus: — o idee, o doctrină sau o teorie despre determinarea persoanelor care are drept caracteristică faptul că suntem într-un fel liberi și responsabili. Avem o anumită natură umană care presupune că suntem liberi și responsabili.

Al treilea sens este diferit și mai restrictiv. Determinismul ar fi o viziune asupra naturii umane — în esență o viziune potrivit căreia cauzalitatea obișnuită este adevărată pentru noi și viețile noastre, noi fiind subiect al legilor cauzale. Într-o astfel de utilizare a termenului, determinismul răspunde „da" la întrebarea dacă existăm fundamental similar cu plantele și mașinile. În acest sens el nu include și nu implică un răspuns la întrebarea dacă suntem liberi sau nu. Întrebarea pare surprinzător părăsită fără a fi pusă.

Există o rațiune pentru această a treia utilizare restrictivă. Descoperim o tradiție puternică în filosofie care susține că suntem sau putem fi subiect al unei cauzalități obișnuite, dar putem fi și liberi în același timp. Putem fi liberi dar nu în felul liberului arbitru. A fi subiect al cauzalității obișnuite apare compatibil logic cu a fi liber. O astfel de tradiție numită „compatibilistă" a fost și negată, cum ne puteam aștepta. Există o altă tradiție puternică în filosofie preocupată chiar de negarea ideii compatibiliste. Tradiția „incompatibilistă" susține că logic nu poți fi determinat și liber în același timp.

Lucrurile nu sunt clarificate deocamdată, dar e limpede că separarea celor două probleme era necesară. O dilemă ar fi dacă noi ca persoane suntem sau nu subiect al cauzalității. În lucrare vom folosi de acum înainte exclusiv al treilea sens al cuvântului „determinism" ca fiind însuși determinismul. Altă problemă care se pune de obicei se referă la ce consecințe urmează dacă admitem că determinismul este adevărat? Rezultă logic că nu suntem liberi? Problema consecințelor sau implicațiilor determinismului este una din cele cărora filosofii i-au dat cea mai mare atenție.

Deci primele patru capitole se ocupă de relația între determinism și o filosofie a mentalului și acțiunii indeterministe care neagă că am fi, în ce privește cauzalitatea, la fel cu plantele și mașinile și ne creditează cu o putere personală de creație. O astfel de filosofie indeterministă cu toate că distinge între problema determinismului și indeterminismului, și problema implicațiilor libertății poate fi numită o filosofie a liberului arbitru. Eu chiar o exprim uneori așa. Dar modul acesta de a vorbi nu presupune că nu avem în vedere două chestiuni separate. Una se referă la natura noastră și alta la faptul dacă sau cum suntem liberi. Se poate spune că o problemă privește faptele rezultate din natura noastră, iar cealaltă cele rezultate din implicațiile ei.

Capitolele cinci și șase se ocupă de această a doua chestiune care nu este de fapt despre libertate. O teorie poate fi clară, consistentă și completă — dar falsă. Ceea ce dorim să avem sunt *teorii adevărate* sau cât mai aproape de adevăr. Dacă cele două: determinismul și indeterminismul au fiecare virtuțile intelectuale menționate, putem oare stabili care este virtutea lor principală și care dintre ele ar fi adevărată?

Ultimele patru capitole se ocupă cu problema consecințelor sau implicațiilor determinismului, cu doctrinele compatibilismului și incompatibilismului. Aceeași temă a consecințelor apare în legătură cu o idee mult mai larg acceptată decât determinismul. Este o idee aproape de determinism care admite și existența indeterminismului, dar numai la nivelul micro al existenței noastre, la nivelul particulelor elementare ale corpurilor studiate de fizică. La nivelul alegerilor și acțiunilor și chiar la nivelul activității electrochimice a creierului nostru se acceptă că legile cauzale guvernează ceea ce se întâmplă. Rămâne întrebarea dacă din faptul că determinismul sau determinismul parțial sunt adevărate, rezultă că nu suntem liberi. În jurul ei s-a dat secole de-a rândul o mare bătălie filosofică. Au existat mari filosofi de ambele părți. David Hume, cel mai subtil gânditor englez, a fost un redutabil compatibilist. Immanuel Kant, poate cel mai mare dintre filosofii germani, a fost un incompatibilist.

S-ar putea oare ca ambele părți să greșească în mai multe puncte? S-ar putea ca ei să greșească în concepția lor cu

privire la tipurile de consecințe ale determinismului, cu privire la perspectiva asupra naturii și a numărului acestor consecințe. Îngrijorarea cu privire la determinism se referă la un singur lucru, responsabilitatea morală, cum aproape toți compatibiliștii și oponenții lor par a susține. Moralitatea ocupă o mare parte din cartea noastră dar, corect sau greșit, ea este departe de a însemna totul în lucrare. Ne punem și o altă problemă. S-ar putea ca ambele părți să greșească gândind că întrebarea fundamentală ar fi dacă „determinism" și „liber" sunt termeni logic consistenți, dacă ambii pot sau nu să fie adevărați cu privire la același lucru? Sunt ei la fel cu termenii „rotund" și „verde" sau dimpotrivă cu „rotund" și „pătrat"? Este oare problema consecințelor determinismului o problemă pur intelectuală?

S-ar putea ca și compatibiliștii și incompatibiliștii să greșească și în acest al treilea răspuns mai semnificativ decât altele? S-ar putea să fie greșit a crede că una sau alta dintre părți trebuie să câștige bătălia? S-ar putea să nu fie corect a crede că una sau alta din părți deține adevărul despre determinarea altor lucruri oricare ar fi ele? Este ușor să înclini a fi de acord cu una din credințe atât timp cât vrei să crezi că determinismul ori este consistent cu libertatea, ori nu este, că o poziție din cele două *trebuie* să fie adevărată tot așa cum trebuie să fie adevărat că ori ai peste șase picioare înălțime, ori nu ai.

Eu cred că și compatibiliștii și incompatibiliștii greșesc în toate cele trei direcții.

Cartea în întregul ei se adresează unui public larg, în general: avocați, medici, savanți, psihiatri, criminaliști, teologi, psihanaliști și alți intelectuali care se simt atrași de probleme fundamentale. Este destinată și celor ce se ocupă cu filosofia. Fiind un rezumat al lucrării mele de 644 pagini *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes,* are aceleași părți, dar în unele direcții există îmbunătățiri. De la început am adăugat un glosar de termeni filosofici în speranța că va fi util cititorilor.

1. Realul și alte efecte

Tema oarecum neclară a efectelor sale este cel mai bun start pentru a încerca să decidem dacă determinismul este o teorie respectabilă sau nu. În partea sa centrală se află ideea după care alegerile și deciziile reprezintă efecte. Ceea ce teoria descoperă depinde de efectele luate în considerare. Referirea la ideea de efect presupune referirea la ideea de cauză, deoarece efectele și cauzele sunt fiecare parțial definite în termenii celeilalte. Sunt efecte care par fundamentale pentru tema determinismului și pentru cum afectează el viețile noastre. Cei mai mulți dintre noi nu sunt îngrijorați de ideea că alegerile noastre au cauze. O alegere liberă poate avea cauze. Dar devenim îngrijorați la ideea că alegerile noastre ar fi efecte sau, mai rău, doar efecte. Ideea aceasta produce deprimare. Deprimarea ar putea să dispară dacă lucrurile se răstoarnă și ceea ce luăm drept efecte sunt văzute doar ca evenimente care erau probabile. Când citiți această propoziție s-ar putea să alegeți să o citiți și pe următoarea. Dar acest fapt de probabilitate nu pare să implice că nu alegeți liber. Dacă determinismul se arată doar ca teorie despre ceva într-un fel probabil înainte ca alegerile și acțiunile noastre să aibă loc cum vor avea, el nu ne deranjează prea mult. Chiar dacă vom considera teoria deterministă ca deplin adevărată, totuși nu va fi disturbată convingerea noastră că alegem liberi lucrurile și că noi și alții suntem responsabili de acțiunile noastre ș.a.m.d.

Situația va fi aceeași dacă spunem că un efect a fost doar un eveniment pe care un alt eveniment are puterea să-l producă. Totul va fi în regulă atât timp cât acest discurs despre puterea de a produce ceva diferit rămâne tot atât de vag pe cât este. Eu nu sunt nevoit să devin aprehensiv cu privire la faptul dacă sunt sau nu responsabil de decizia mea, dacă eu cred că ceva anume are puterea să o producă. Faptul că acel ceva are o astfel de putere nu înseamnă că poate produce anumite decizii mai degrabă decât altele. Totuși această putere mi se pare a fi cea care dă

siguranță. Și în final nu vor fi probleme în a permite în aceeași vagă direcție că altceva ar fi avut puterea să producă acel ceva.

Este clar că trebuie să ne gândim la ceea ce facem pentru a avea presupuse efecte. Să luăm în considerare aprinderea unui chibrit aici și acum. Când spunem că acest eveniment este efectul scăpărării prin frecare ce afirmăm de fapt? Un răspuns ar fi că evenimentul nu ar avea loc dacă chibritul nu ar fi fost scăpărat. Din afirmația că scăpărarea chibritului ar fi cauza aprinderii lui rezultă care este efectul. Este adevărat faptul că dacă nu ar fi avut loc scăpărarea, nici aprinderea chibritului nu ar fi existat. Aceasta se poate spune pentru o situație obișnuită. Dar dacă chibritul nu a fost scăpărat ci a fost aprins de la flacăra altui chibrit. Atunci cauza aprinderii nu mai apare a fi aceeași.

Și atunci când nimic deosebit nu apare în relația scăpărare-aprindere ezităm să spunem că dacă chibritul a fost scăpărat el se va aprinde sigur. Explicația ezitării ar fi că există cazul în care chibritul fiind ud el poate fi scăpărat dar nu se va aprinde. Există o problemă cu privire la această ezitare. Presupunem că nu ar fi trebuit să spunem că din moment ce a fost scăpărat s-a aprins, pentru că mai întâi trebuie să fie adevărat că a fost scăpărat ceea ce presupune să fi fost uscat. Dar revenind, ar putea rămâne drept neproblematic faptul că dacă chibritul nu a fost scăpărat nu s-a aprins. Afirmăm și aici că trebuie să fie adevărat că nu am scăpărat chibritul, dar trebuie să fi fost adevărat și că acel chibrit nu a fost ținut în flacăra altuia. Oare putem afirma ambele lucruri? Dacă nu a fost scăpărat, nu s-a aprins și dacă a fost scăpărat, s-a aprins.

Există mai multe *puzzles*-uri despre cauze și efecte ca evenimente similare celor de scăpărare și aprindere. Multe pot să ne intrige pentru că nu ne așteptăm la ele. Ceea ce trebuie să luăm în considerare în cercetare în afară de aceste *puzzles*-uri este faptul că orice cauzalitate pare a fi în funcție de relații între lucruri. Sunt relații pe care suntem înclinați să le descriem cu ajutorul unor propoziții condiționale cum ar fi: *dacă un chibrit a fost scăpărat, el s-a aprins.* Relațiile nu sunt lucruri, cum de pildă este un chibrit, dar ele sunt fapte ale realității. Propozițiile condiționale sunt adevărate în realitate tot așa cum sunt propo-

zițiile non condiționale, ca de pildă: există chibrituri. Cauzalitatea există în minte la fel ca și chibriturile. În cazul determinismului ajungem la esența problemei efectului gândind și altceva decât relația între o cauză și efectele ei. Ajungem la esență gândind despre relația între (1) o mulțime de lucruri care include și cauza și (2) efect. O astfel de mulțime a fost avută în vedere cuprinzând nu numai faptul că scăpărăm chibritul, dar și faptul de a fi uscat drept condiție pentru a aprinde chibritul. Și încă nu este tot ce se cere, mai trebuie să fie prezent oxigenul, iar suprafața pe care scăpărăm chibritul să fie de un anumit fel. Care ar fi diferența între o cauză și setul de lucruri care o cuprind, set de lucruri pe care-l denumim *circumstanță cauzală*. El ar putea purta și numele de cauză totală, de pildă.

Presupunem că după o scurtă cercetare am ajuns la concluzia că circumstanța cauzală are cinci părți începând cu scăpărarea. A doua e legată de acest gest și se referă la faptul că un chibrit trebuie să fie uscat, și tot așa. Avem încrederea că dacă toate aspectele circumstanței inițiale există, efectul se produce, iar dacă în condițiile în care avem circumstanța completă totuși cineva care în realitate scapără un chibrit nu reușește să-l aprindă, atunci ce ar trebui să mai credem?

Avem două posibilități de raționament. Fie că deși aveam încredere în completitudinea circumstanței cu cele cinci părți, de fapt ea nu le cuprinde în realitate pe toate. Poate chibritul era totuși puțin umed. Fie că atunci când am stabilit printr-o mică procedură științifică că avem cinci părți ale circumstanței am ignorat-o pe a șasea. Ce apare comun în ambele modalități de gândire este faptul că o circumstanță cauzală pentru un efect reprezintă ceva care presupune că având toate părțile circumstanței împlinite se va produce același efect. Să ne exprimăm altfel: nu credem că exact același tip de circumstanță poate produce diferite feluri de evenimente, că ea uneori are un efect, alteori nu.

Urmează de aici un răspuns la întrebarea dacă există diferență între o cauză și circumstanța din care face ea parte. Un eveniment care cauzează un anumit efect nu presupune necesitatea ca toate evenimentele asemănătoare să fie urmate de aceleași efecte. Nu orice scăpărare este

urmată de aprindere. O circumstanță cauzală pentru un anume efect, pe de altă parte, este ceea ce face ca în orice situație circumstanța de acest fel să fie urmată de aceleași efecte.

O concepție care se referă la ceea ce este o circumstanță cauzală aparține lui David Hume. În limbajul său ceea ce face ca ceva să fie o circumstanță cauzală pentru altceva o reprezintă faptul că cele două lucruri se află într-o constantă conjuncție. Orice lucru asemenea primului este urmat sau în conjuncție cu un lucru similar celui de-al doilea.

Dar nu aici se încheie istoria. Deși pare adevărat că fiecărei circumstanțe cauzale îi urmează un efect, nu întotdeauna este așa. Unul dintre criticii lui Hume din secolul al XVIII-lea, Thomas Reid, a stabilit cel mai cunoscut exemplu pentru a arăta acest lucru — ziua și noaptea. Să luăm ziua de ieri ca o anumită perioadă de lumină pe o anumită parte a globului, și noaptea trecută ca perioada de întuneric pe aceeași suprafață a pământului. Orice fapt care este o zi va fi urmat de o noapte, ca al doilea fapt. Dar ziua de ieri nu a fost circumstanță cauzală a nopții ce a urmat. Ea ar fi fost dacă o circumstanță cauzală și efectele ei nu ar fi decât momente într-o conjuncție constantă.

Vom putea ajunge la adevărul fundamental despre cauzalitate mergând pe urmele acestui exemplu. Avem o idee corectă despre circumstanțele cauzale care provoacă noaptea. Ea include faptul că o parte a suprafeței pământului își întoarce fața de la soare prin rotație, absența oricărei surse relevante de lumină și comportamentul luminii. Lumina de la soare nu trece de curbura pământului ca să lumineze cealaltă parte a globului. Condiția solară este deci adevărata cauză a nopții.

Avem două perechi de iteme: ziua de ieri și noaptea trecută, și condiția solară și noaptea trecută. Care ar fi diferența dintre ele? Dacă o putem vedea, ea apare în legătură cu a doua pereche.

Pare a fi un fapt că ieri poate fi o zi fără a fi urmată de noaptea trecută. Fără ca nimic să afecteze ziua de ieri, am putea să nu avem noaptea ce urmează. Ar fi cazul în care o nouă uriașă sursă de lumină ar apărea într-un loc potrivit în momentul când ziua de ieri se sfârșește. Dacă universul s-a schimbat în vreun fel consistent cu apariția zi-

lei de ieri, nu vom avea noaptea care urmează. Despre a doua pereche: condiția solară–noaptea trecută, putem spune că și dacă universul s-a schimbat, consistent cu condițiile solare existente, noaptea trebuia să apară. Aceasta este diferența între cele două cupluri.

Principala concluzie a cercetării noastre constă în aceea că noi considerăm un efect ca precedat de o circumstanță cauzală — aceasta reprezentând o circumstanță care a fost urmată de un efect oricând s-a manifestat ea. Dacă înțelegem prin *X* orice schimbare posibilă în lucrurile consistente cu existența circumstanței cauzale, atunci este adevărat că dacă *circumstanța a apărut, chiar dacă X nu s-a produs, efectul va fi apărut și el.* Nimic altceva nu se va întâmpla. Aceasta se potrivește bine cu modalitățile obișnuite de a gândi și a vorbi. Noi credem că atunci când anumite lucruri merg într-un anumit fel, un efect apare, trebuie să apară. El nu poate să nu aibă loc. Efectele sunt necesare sau inevitabile și nimic altceva nu poate să se întâmple în locul lor. Folosind termenii filosofiei, efectele reprezintă evenimente necesare impuse de circumstanțele lor cauzale. Ce rezultă este faptul că dată fiind o circumstanță cauzală, orice altceva se întâmplă, efectul trebuie să apară. Un eveniment necesar este acela pentru care există o circumstanță care l-a făcut să apară și care va apărea de câte ori circumstanța este adevărată.

Despre concluzia pe care trebuie să o apărăm împotriva unor obiecții, vom nota câteva lucruri. Unul ar fi că o singură circumstanță cauzală este suficientă pentru a garanta un efect. Ea nu are părți redundante. Aceasta va fi de mare importanță mai târziu. Alt lucru este că circumstanța cauzală pentru un efect conține părți care sunt ele însele efecte. Deci putem spune că întreaga circumstanță a fost efect al alteia poate mult timp în urmă. Această mai veche circumstanță presupunea un efect. Faptul referitor la efecte care există într-un lanț cauzal se dovedește foarte important pentru determinism.

Altă problemă se referă la legile naturale sau științifice. Orice efect presupune astfel de legi. Unii filosofi arată că un efect se definește drept un eveniment care urmează altor evenimente, datorită legilor naturale, ca apoi să aibă probleme cu completitudinea acestei supoziții în perspectiva referitoare la ce sunt legile naturale. Concluzia este

simplă și presupune o analiză a legilor. Ea implică ideea că pentru ca două lucruri să fie conectate printr-o lege naturală trebuie ca dacă primul are loc, orice altceva se va întâmpla, și al doilea să aibă loc.

Introducând un alt termen vom spune că două lucruri care au fost conectate în acest mod se află în conexiune nomică, sau bazată pe lege. Sunt circumstanța cauzală și efectele singurele lucruri prinse într-o astfel de conexiune? În mod neoficial putem spune de acum că nu. S-a gândit întotdeauna că circumstanțele cauzale precedă în timp efectele lor, dar este greșit. Să ne referim la decizia oficială despre ceea ce numim circumstanțe cauzale care preced efectele. Există și perechi de lucruri care sunt conectate nomic, dar care nu sunt circumstanțe cauzale și efecte, ele sunt simultane în timp. Le putem numi corelații nomice. În știință avem o serie de exemple — cum ar fi proprietățile gazului: temperatură și presiune care există împreună. Alt exemplu ar fi stelele duble. Creierul și mintea ar fi un altul?

Un lucru ce ar mai trebui notat se referă la concluzia la care am ajuns, chiar dacă modul de exprimare poate fi greșit, cu privire la concepția sau ideea de efect. Ea nu cuprinde modul în care cuvântul se referă la realitate. Am ajuns la concluzia că noi înșine suntem constituiți din cauză și efect, toate evenimentele mentale sunt efecte. Desigur există persoane care neagă acest lucru, dar ele nu sunt de acord cu ceea ce a fost conchis. Se crede că orice reprezintă într-adevăr un efect, este un eveniment necesar într-un mod dat. Desigur, faptul că noi considerăm efectele drept evenimente necesare are evidență cel puțin pentru unele evenimente ale lumii care apar. De unde ar fi apărut altfel ideea respectivă?

Ultimul lucru de notat înainte de a ne întoarce la obiecții este amendamentul sau avertismentul care ne spune că nu suntem perfect conștienți în gândirea și discursul nostru asupra a ceea ce numim efecte. Când avem în minte aprinderea chibritului sau noaptea, și toate evenimentele în afară de alegerile și deciziile noastre, noi vorbim despre efecte și înțelegem prin ele evenimente necesare. Dar se știe că decizia de a cumpăra un lucru mai degrabă decât altul, sau de a vota pentru un partid politic mai degrabă decât pentru altul a fost un efect a ceva sau a altceva, având

o cauză sau alta, dar oricum *nu a fost* un eveniment necesar. Putem recunoaște acest lucru. Să spunem că ceea ce avem în minte sunt efecte *standard* care prin definiție reprezintă evenimente necesare. Suntem interesați, de asemenea, să vedem dacă alegerile și deciziile noastre, deși vorbim de ele ca efecte, sunt efecte standard în fapt, și deci necesare. Dar aceasta este o altă problemă ce ne stă în față.

Acum să vorbim despre prima dintre cele trei obiecții la concluzia noastră că efectele sunt evenimente necesare care se află în relația descrisă cu circumstanța anterioară și foarte asemănătoare cu un predecesor al ei. O mașină obișnuită de jocuri electronice cunoscută ca mașina cu fructe sau cu bandit înarmat este proiectată în așa fel încât, dacă puneți o monedă, un mecanism cauzal operează și moneda nu este eliminată, cu ea s-a plătit jocul. Întreaga acțiune, cum am spus, pare deterministă. Acum să ne imaginăm o mașină pe care nici un proprietar nu și-ar dori să o aibă. În locul unui mecanism cauzal, ea conține înăuntru un mecanism misterios care produce evenimente de neprevăzut. Dacă butonul funcționează sau nu ca rezultat al faptului că moneda iese sau nu, este impredicabil. Nu există circumstanțe cauzale pentru ca butonul să conecteze și nici pentru ca el să nu conecteze. Dacă nu se pune moneda în aparat sigur nu poți câștiga, dar după aceea câștigul și pierderea sunt în funcție de șansă.

Unii spun că atunci când introduci moneda, deci plătești jocul, ceea ce urmează reprezintă un efect. Ce altceva ar putea fi? Apoi se trage concluzia că un efect standard nu este un eveniment necesar ci *mai degrabă un eveniment care a fost precedat de ceva care l-a cerut chiar pe el.* Există oarecare motive să credem aceasta, în speranța că ne va ajuta mai târziu să arătăm că avem voință liberă (liber arbitru). Dar asta nu are importanță acum. Au dreptate cei ce trag astfel de concluzii? Mie mi se pare că nu au. Pui o monedă într-o mașină specială și din fericire întrerupătorul conectează. Apare ceva deosebit la conectare, ceva ce nu poate fi trecut cu vederea. Conectarea este un eveniment care nu are explicație. Eu nu spun că nu știm explicația, ci că nu este nimic de explicat. Altfel zis, la întrebarea „ce s-a întâmplat?" la care nu știm încă răspunsul, de fapt nu există pur și simplu răspuns. Un răspuns, nici Dumnezeu nu ar putea găsi. Aceasta devine evident când ne

amintim că în acord cu povestea mașinii și lumea a fost gândită la fel depinzând de momentul când comutatorul cuplează sau nu cuplează. Între lumea în care comutatorul conectează și lumea posibilă în care nu cuplează, nimic nu poate explica ce s-a întâmplat în realitate, dar nu există *diferență*. Orice avem în această lume poate exista într-o altă lume posibilă fără ca întrerupătorul să cupleze. Să spunem altfel: conectarea este un mister.

Dacă putem spune ceva adevărat despre conectare, este că sigur ea nu reprezintă un efect (ea nu devine așa ceva chiar dacă este probabil, și chiar pare probabil). Efectul reprezintă precis ceva ce *are* explicație, ceva care nu constituie un mister. Întorcându-ne la ce spuneam inițial despre mașina specială, aceasta presupune evenimente care au șansă. Un efect nu se confundă însă cu evenimentul care are șansă. Deci punerea monedei și plata jocului nu pot fi prinse în lanțul cauze–efecte. În acest caz cum s-ar putea ca ultimul eveniment să fie efectul primului? Să meditățm referitor la cauza pentru care unii oameni cred că se poate. Plata ar fi un efect al conectării comutatorului. Conectarea a fost fără îndoială o parte a circumstanțelor cauzale în care s-a făcut plata. Aceasta este tot atât de adevărat ca și faptul că introducerea monedei a fost o cauză și fără îndoială o parte a circumstanțelor cauzale. Dar a fost ea circumstanța cauzală al cărei efect îl reprezintă aprinderea sau pornirea unui mecanism misterios? Nu reiese de aici că introducerea monedei ar fi avut drept efect plata. Astfel că nu putem trage concluzia că un efect este ceva precedat de altceva ce este cerut pentru acel ceva. Pare a fi doar o confuzie să credem că există un efect produs de ceva care nu se constituie în circumstanță cauzală.

Avem și o altă obiecție la concluzia că efectele ar fi evenimente necesare, lucru pe care îl credem realmente când ne asumăm ceva ca fiind un efect. Vedem un ou spart pe podeaua din bucătărie. Credem că el se află acolo pentru că Jane l-a scăpat din mână. De asemenea, credem că, atunci când i-a scăpat printre degete a încercat să-l prindă cu cealaltă mână. Se poate spune pe baza acestor exemple că efectele sunt lucruri ce se întâmplă ca rezultat a ceva în curs de a se produce. Acest ceva din care altceva urmează nu este o circumstanță cauzală. Deobicei rezultă un eveniment, dintr-o „cauză uzuală". Concepția ce se impune sus-

ține că *un efect* este ceea ce urmează dintr-o cauză uzuală, unde cauza uzuală reprezintă cu certitudine altceva decât ceea ce numim noi o circumstanță cauzală.

Ce putem spune despre această concepție? Este adevărat că noi avem adesea în minte cauze uzuale. Ele sunt ceea ce întotdeauna avem în minte raportat la efecte. Știința ea însăși se preocupă în mare parte de cauze uzuale. Dar oare am putea considera ceva drept un efect dacă am crezut că el a avut doar o cauză uzuală și nu a fost rezultatul unei circumstanțe cauzale?

Este nevoie să avem clar în minte adevărata problemă. Nu întrebăm dacă ceva a fost un efect întrucât a avut o cauză uzuală și această cauză a fost o parte a ceva care există drept circumstanță cauzală. Că un astfel de eveniment a fost un efect, este în deplin acord cu concluzia noastră că efectele sunt evenimente necesare. Ceea ce întrebăm, este dacă oul spart, să zicem, ar putea fi un efect dacă există o cauză uzuală reprezentată de faptul că el a scăpat printre degetele lui Jane, deși nimic nu făcea necesar acest rezultat nefericit.

Dacă ar fi fost într-adevăr așa, nimic nu ar explica oul spart, ca și în cazul conectării mașinii de joc cu fructe. Evenimentele respective rămân în minte. Nu poate fi explicație a spargerii oului ceea ce ar putea fi considerat ca explicație și în lipsa oului spart. Situația este similară în cazul mașinii cu fructe. Deci oul spart nu este un efect. În general efectele nu sunt evenimente care doar urmează cauze uzuale. Putem insista cu concluzia noastră că efectele sunt produse de circumstanțe cauzale. Ar trebui să zăbovim mai mult asupra obiecției a doua care are un *puzzles* de trăsături, dar ne vom preocupa întâi de ultima obiecție care în realitate reprezintă un grup de obiecții.

Poate nu a scăpat observației dumneavoastră că până aici am mers fără a specifica ce este o circumstanță cauzală — enumerând toate părțile ei fără excepție și dând o explicație fiecăreia. Nu am ajuns mai departe în cazul circumstanței pentru aprinderea chibritului, a situării soarelui în legătură cu ultima noapte sau în cazul circumstanțelor cauzale ale mașinii sau oului spart.

Astfel de fapte ne conduc la concluzia că nu avem o idee clară despre circumstanța cauzală. Concluzia este fals argumentată. Fără să ne referim la cauzalitate, nu avem de

pildă o completă și detaliată descriere a *tuturor obiectelor făcute de om din această cameră*. Dar nu înseamnă că nu avem o idee clară a ceea ce cade sub această descripție. Ideile generale nu sunt cu necesitate neclare.

Cel care obiectează ar fi mai bine să înceapă prin a spune că dacă efectele sunt ceea ce noi presupunem a fi, atunci pentru a confirma sau a verifica că un anume ceva este un efect de un anumit fel, noi trebuie să avem o completă și detaliată descriere a circumstanțelor cauzale. Cum altfel am putea testa credința că un lucru a fost efectul a ceva în particular?

De fapt obiecția persistă, fiecare din noi are o multitudine de credințe susținute ferm și încrezător. Dar nu avem nimic asemănător cu descrierea completă și detaliată a circumstanțelor cauzale. Trebuie să acceptăm că în credințele noastre cauzale nu se include ideea circumstanței cauzale.

Astfel de lucruri au impresionat mulți filosofi dar după noi ele nu se susțin. Ceea ce credem noi chiar când practicăm știința nu este ceva ce ar exista ca o circumstanță cauzală cunoscută. Noi avem credința că ceva este necesar *parțial* prin altceva. Scăpărarea chibritului cauzează flacăra. Avem credința că o situație include într-un fel ceea ce face necesare unele evenimente. Aceste credințe rămân definitiv la supoziția existenței circumstanțelor cauzale, dar nu impun descrieri complete și detaliate ale lor.

Există și o altă direcție a obiecției. Uneori nu avem ceea ce putem numi explicație deplină pentru apariția evenimentelor. Nici în știință nu avem așa ceva întotdeauna, dar explicația nu lipsește așa de des precum se crede. În acord cu o astfel de obiecție nu avem niciodată o descriere completă a ceea ce se numește circumstanță cauzală. Nu putem susține despre ceva care se întâmplă la un moment dat, oricare ar fi respectivul caz, că știm deja și urmările lui. Pentru a avea așa ceva ar trebui să putem specifica starea întreagă a universului, poate chiar istoria universului până la momentul evenimentului. Deci ceva nu merge. Se poate spune că ar trebui să ignorăm ce este circumstanța cauzală. Un astfel de lucru reprezintă tot ce poate fi necesar pentru a produce ceva. Dacă universul a început cu *big-bang*-ul care a rezultat din nașterea oxigenului pentru prima oară, atunci acest *big-bang* a fost rezultatul a

ceva cerut și de izbucnirea unui foc într-o casă. Dar noi acceptăm o circumstanță cauzală pentru foc fără a merge atât de departe. O circumstanță cauzală reprezintă ceva ce este suficient pentru a produce cu necesitate un efect, circumstanța focului trebuie să fie prezentă în casă înainte de izbucnirea incendiului.

Atâta despre ceea ce credem că este efectul. Dacă noi gândim că viețile noastre sunt constituite din efecte, credem că ele sunt în fapt evenimente care trebuie să aibă loc datorită unor circumstanțe cauzale anterioare, nu evenimente care sunt mai puțin de atât. Dar poate oare ideea noastră de efect să fie folosită pentru a da o descriere care să convingă a alegerilor și acțiunilor noastre? Poate ea fi folosită într-o filosofie persuasivă a minții și acțiunii? Vom analiza în ceea ce va urma

2. Conexiunea minte-creier

Cum sunt conectate mințile la creiere? Sau mai degrabă cum sunt conectate evenimentele mentale la evenimentele neurale? Cum arată gândirea și conștiința voastră când citiți această propoziție despre ceea ce se întâmplă în creierul vostru? Dacă veți alege să vă opriți acum sau să faceți ceva anume (poate datoria), cum apare această alegere legată de ceea ce se petrece în creierul vostru? Problema relației minte–creier este una dintre cele mai tari probleme ale filosofiei mentalului. O mică industrie a filosofilor și psihologilor a fost angajată în examinarea, respingerea, expunerea sau „producerea confuziei" cu referire la ea. Problema se află în centrul concepției despre determinism și libertate.

Au loc o mulțime de răsturnări asupra a ce considerăm că este sau decidem că va fi această problemă. Vorbind în general: ce credem că sunt reprezentările mentale? Ce sunt aceste elemente care fac fluxul conștiinței noastre să trăiască și pe care le putem distinge și marca în cadrul ei? Este clar că răspunsul la o astfel de întrebare poate găsi un drum potrivit referindu-se sau având de a face cu problema relației minte–creier. Să luăm cazul extrem: există filosofi și psihologi cu o viziune care inflamează, ei susțin că evenimentele mentale nu reprezintă *nimic*. Dacă ar fi adevărat, am putea eluda chestiunea conexiunii între evenimentele mentale și evenimentele neurale. Ea nu ar fi una de interes în nici un fel.

Problema cu privire la ce sunt evenimentele mentale nu coincide cu cea privitoare la ce este mintea. Este posibil să avem o idee despre minte care nu este tot una cu o idee despre fluxul sau o secvență a evenimentelor mentale. Putem gândi mintea ca un loc special în care apar evenimente mentale. Putem încerca să concepem mintea ca pe ceva intern care produce și datorită căreia evenimentele mentale se produc. În acest din urmă caz cineva poate merge atât de departe încât să vorbească fără să ezite despre minte

ca despre un subiect, sau un „în sine", despre „eu" sau chiar despre suflet.

Pare că un răspuns adevărat la problema „ce sunt evenimentele mentale", va trebui să se refere *într-un fel* la impulsul de a gândi mintea ca loc sau ca subiect. Nu înseamnă că putem ignora senzația și reprezentarea aceasta și că putem declara că minților noastre constau într-o secvență a evenimentelor mentale fără ca ele să aibă referința în respectiva senzație sau reprezentare. Se pare că unii filosofi nu respectă îndeajuns aceste reprezentări ale unității când susțin că o succesiune de evenimente mentale într-un sens restrâns înseamnă că multe din evenimentele minții sunt rememorări ale altora ce le-au precedat sau anticipări ale unora ce urmează.

Nu vom încerca să sugerăm aici un răspuns complet la problema naturii evenimentelor mentale, ci doar un răspuns parțial. Prima parte a lui va arăta că evenimentele mentale sunt reale. Aceasta înseamnă că ele sunt plasate în timp și spațiu ca orice alt lucru. Apare o oarecare dificultate cu privire la existența lor în timp și de asemenea cu privire la durata lor totuși scurtă. Putem spune când un eveniment mental a apărut cu tot atâta încredere câtă avem când spunem, de exemplu, că o lumânare ardea sau era stinsă.

Există multe dificultăți cu privire la existența în spațiu a evenimentelor mentale. Dar ce înseamnă ea? Termenul include tipic ceea ce numim conținuturi dar poate fi de asemenea folosit și în alte moduri. Putem avea gândul că există *un șir de copaci în afara ferestrei.* Aceasta nu înseamnă că ei există aici sau în altă parte. Ceea ce numim propoziție, ca și numerele, nu presupune plasare în spațiu. Dar sunt astfel de conținuturi părți ale evenimentelor mentale? Dacă ele sunt într-adevăr părți, lipsa lor de existență în spațiu va scoate și evenimentele mentale din spațiu, cel puțin parțial.

Există argumente pentru a gândi că astfel de conținuturi nu sunt părți ale evenimentelor mentale. Unul se referă la faptul că dacă ar fi fost, evenimentele mentale n-ar putea exista nici în timp. Conținuturile nu sunt plasate în timp. Nu numai spațializarea le lipsește, ci și temporalitatea. Afirmația că există pomi dincolo de fereastră nu se referă la ceva de acum sau din alt timp. Evenimentele men-

tale există însă în timp. Suntem siguri de acest lucru. Deci conținuturile nu pot fi parte a lor.

Dacă argumentul *de care vorbeam* nu vă satisface, iată un altul. În afară de unii filosofi menționați mai sus care încearcă să *elimine* mintea din realitate, toată lumea crede că evenimentele mentale sunt reale. Nu se poate da o descriere totală a ceea ce există. Dar oare pot să cred că ele sunt reale fără să cred că alături de alte lucruri există în spațiu și timp? Cine admite că sunt reale, sau că există și spune că nu sunt spațio-temporale ne rămâne dator cu o explicație: despre ce anume el sau ea vorbește, ce poate însemna acest fel ciudat de existență? Până când va fi dată explicația, nu există o poziție de apărat.

Altceva trebuie să mai spunem despre evenimentele mentale: ele au o anumită natură sau caracter subiectiv de luat în considerare. Putem reaminti sau privi retrospectiv natura sau caracterul unui eveniment mental care tocmai a trecut. În el se includ două lucruri corelate *ceva existând pentru altceva.* Când am gândit că există copaci dincolo de fereastră, am gândit că a fost ceva care a existat pentru altceva. Ce a existat pentru altceva nu au fost copacii, din moment ce am putut avea gândul fără a exista vreun copac. Se pare că ceea ce a existat pentru altceva, nu ar fi putut să apară de-sine-stătător, nici în relație cu alt item, nici pentru alt item. Se pare, de asemenea, că nu pot să gândesc despre acest alt item fără ca ceva să existe pentru el, fără ca să fie în relație cu altceva. Evenimentele mentale au deci ceea ce numim o dualitate interdependentă.

Astfel de afirmații vagi nu fac decât să reporteze imaginile pe care le avem din doctrine mai largi și îndoielnice. (Găsim printre ele sinele, ego-ul, sufletul sau altele precum persoana, dar denumită Eu și, de asemenea, activitățile, proprietățile și posesiunile acestor entități). Dar este mai bine să fie vagi decât să cadă în întregime în afara cercetării subiectului. Aria prea amplă a ceea ce poate fi numit subiect apare frustrant, cum frustrant este faptul că mulți filosofi și psihologi au încercat să treacă peste el sau să îl nege. Oricum, într-o cercetare ca aceasta nu avem nici un profit din timiditate. Deci evenimentele mentale există în spațiu și timp și au un caracter și o natură de pus în discuție. Nu trebuie să fim prea scrupuloși cu descrierea, dar unele dintre ele se cer descrise ca mai sus, adică drept

dualitate interdependentă. Despre evenimentele neurale, care sunt mai puțin înșelătoare, putem spune că au proprietăți electrochimice și atât.

Multe răspunsuri la chestiunea cum sunt corelate evenimentele mentale cu evenimentele neurale încearcă în epoca noastră să se adecveze unei anumite idei. Este vorba de ideea *intimității* psihoneurale după care există o foarte strânsă conexiune între evenimentul mental și evenimentul neural simultan. Ideea aparține parțial descoperirii din neuroștiințe cu privire la faptul că tipurile particulare de evenimente mentale apar împreună cu tipuri de evenimente neurale prezente în diferite părți ale creierului și aceasta nu este întâmplător.

Multe răspunsuri contemporane la problema relației psihoneurale încearcă totuși să se adecveze cu o a doua și a treia idee. De fapt sunt doar idei greșite, deși aproape toți suntem convinși de ele.

Una este aceea că evenimentele mentale, ele însele, afectează ceea ce facem. Spus diferit, evenimentul mental că doresc un pahar cu vin, ca și evenimentul mental că văd o sticlă cu vin pe raft dau parțial explicație faptului că intenționez să-mi iau un pahar cu vin. Acesta pare un truism. În secolul al XIX-lea gânditorii epifenomenaliști credeau că evenimentele mentale sunt produse ale evenimentelor neurale și nu sunt ele însele părți ale explicației acțiunilor. Nu au mai rămas astăzi mulți epifenomenaliști, cel puțin în filosofie. Eu cunosc doar doi.

A treia idee sau convingere este de asemenea referitoare la explicarea acțiunilor. Ea vine din simțul comun și mai nou din neuroștiință. Este vorba despre susținerea că evenimentele neurale sunt explicative pentru acțiuni. Chiar și o redusă cunoaștere a cortexului motor al creierului face să reziste greu o astfel de idee. De fapt, ea este imposibil de susținut.

Care perspectivă asupra relației între evenimentele mentale și neurale ar putea satisface aceste trei idei? O linie clară ar fi să identificăm un eveniment mental ca un eveniment neural spunând că sunt același lucru. Faptul este evident pentru mulți. El ne promite să asigure intimitatea psihoneurală și de asemenea să dea explicații mentale și neurale acțiunilor. Se află aici și asigurarea unui determinism simplu.

Mulți au încercat să meargă clar pe această linie, sau să se întoarcă spre una sau alta dintre celelalte două linii. Ce se înțelege prin afirmația că un eveniment mental *este* sau *a fost identic* cu un eveniment neural? Răspunsul trebuie să fie că evenimentul mental are toate proprietățile și numai pe acestea, ale unui eveniment neural. Dacă este așa, noi trebuie să întrebăm pe un teoretician al identității ce proprietăți crede el că ar trebui să aibă evenimentul mental. Există posibilitatea a două răspunsuri care duc la două teorii diferite.

Prima posibilitate este să se susțină că evenimentul mental are numai proprietăți mentale. El are numai proprietățile sugerate de discuția asupra dualității interdependente. Dar dacă cineva spune aceasta este obligat să susțină și că evenimentul neural nu are decât astfel de proprietăți. El nu ar poseda proprietăți electrochimice. S-ar putea observa că este o poziție bizară de mentalizare și spiritualizare a creierului. (Se intră în încurcătură și dacă se pornește de la a spune că evenimentele neurale au numai proprietăți electrochimice).

O orientare mai înțeleaptă ar susține că evenimentele mentale au și proprietăți ale dualității interdependente și de asemenea proprietăți electrochimice. Aproape toți adepții contemporani ai teoriei identității merg pe această cale. Ceea ce ei susțin când afirmă identitatea evenimentelor mentale și neurale este că există de fapt un singur tip de eveniment care are două feluri de proprietăți.

Suntem de acord cu ei? Aceasta depinde de ce altceva mai spun. Mulți cred că dorința mea de a bea un pahar cu vin care este mentală poate fi privită ca proprietatea unui lucru, care are proprietățile neurale ce pot cauza acțiunea mea subsecventă. Ultima unitate de informație este adăugată datorită unei pripite presupuneri despre ce neuroștiința se presupune că a spus.

Ultima unitate de informație face greu digerabilă teoria pentru că o prezintă drept epifenomenalistă. Proprietățile mentale nu au nici o funcție. Din faptul că *unele* proprietăți ale lucrului sunt cauzale sau au un anumit efect nu decurge că alte proprietăți ale lucrului sunt cauzale în același mod sau au același efect. Nu urmează din ea ideea că greutatea unei cărți există la fel cu culoarea sau forma, sau mirosul. Se pare că nu este nimic greșit în a susține

că evenimentele mentale se identifică cu cele neurale, când se conchide că există o singură entitate care are proprietăți mentale și de asemenea neurale. Ca reflecție, aceasta ar fi o propoziție neaventuroasă. Din start ea pare că privește evenimentele mentale și neurale ca proprietăți ale persoanei. Dar identificarea mentalului cu neuralul în acest mod nu poate face în sine proprietățile mentale părți ale explicației acțiunilor.

Faptul că teoria identității nu trece testul de a acorda un rol real mentalului nu va fi singura ei problemă. Este ușor să crezi când cineva vorbește despre un eveniment mental identic cu un eveniment neural simultan, că el le consideră strâns legate. Este ușor să crezi că această perspectivă trece testul identității psihoneurale. Dar îl trece într-adevăr? Tot ceea ce se spune este că mentalul ar fi o proprietate a ceva ce este și neural. Astfel de relație intimă înseamnă împărtășirea a două proprietăți de către aceleași lucruri, cum ar fi greutatea și mirosul aparținând unor lucruri deodată, sau înălțimea și opinia mea politică. Nu suntem însă asigurați că lucrurile trebuie să posede cele două proprietăți deodată, că nu se poate păstra una și pierde cealaltă. Cerința coexistenței psihoneurale nu este atât de clară cum s-ar crede. Nici teoria identității pe care o avem în vedere nu o prezintă ca o izbândă. Există încă în ea epifenomenalism. Se pare că ar fi mai bine să încercăm a concepe o altă prezentare a relației psihoneurale. Există una. Ea rămâne la ideea conexiunii nomice a „orice altceva" explicată în capitolul I.

Exprimând-o în propoziții, putem afirma că (1) un eveniment mental și un eveniment neural simultan sunt conectate într-un mod nomic și (2) fiecare dintre ele reprezintă o parte dintr-o circumstanță cauzală pentru o acțiune subsecventă dacă există o acțiune emergentă. Sau putem vorbi despre proprietăți mentale și neurale ceea ce înseamnă același lucru. Este riscant să considerăm această teorie drept o teorie a identității atât timp cât apare mai dualistă decât cea la care vom ajunge mai târziu. Nu trebuie nici să o numim așa. Din moment ce situăm evenimentul mental și cel neural într-un fel de uniune, o putem numi teoria unității.

În prima parte ajungem la ceea ce am anticipat în cercetarea noastră asupra cauzalității, la faptul că eveni-

mentele mentale și neurale simultane sunt corelate nomic. În detaliu, este adevărat despre un anumit eveniment neural că din moment ce el a avut loc, ceva deosebit a urmat. Dacă am dorit un pahar cu vin, am luat unul. Evenimentul neural garantează pe cel mental. Este adevărat că dacă un eveniment mental nu s-a întâmplat, probabil nu a existat nici cel neural. Ultima informație ne conferă siguranța că evenimentele mentale sunt importante. Ele nu apar doar ca pasageri în vehiculul-creier. Dar teoria nu este lipsită de conținut. Ea conține ceea ce trebuie să considerăm un spin iritativ. Primul lucru pe care îl conchidem cu privire la circumstanța cauzală a unui efect ar fi că orice este circumstanță e urmat de ceva precum efectele. Similar, dacă ceva reprezintă un fel anumit de corelat neural pentru altceva, atunci toate lucrurile ca primul sunt acompaniate de lucruri precum cel de-al doilea. Să numim evenimentul neural N și evenimentul mental (de a dori un pahar cu vin) M. Dacă N este un fel de corelat nomic al lui M, este adevărat că dacă există echivalentul lui N în mine, va fi și un echivalent al lui M.

În partea a doua teoria unității face un pas înainte afirmând ceva ușor de crezut. Acțiunile noastre se pot explica și prin dorințe, și prin credințe, și de asemenea prin ce se produce neural în capetele noastre. Nu apar dificultăți dacă presupunem că orice circumstanță cauzală cuprinde părți de feluri diferite.

Teoria unității reprezintă un terț față de o filosofie a minții complet deterministă. Ea răspunde întrebării: cum este mintea legată de creier sau mai precis cum evenimentele mentale și neurale simultane sunt corelate cu acțiunile? Pentru a răspunde trebuie să dăm atenție la acest terț care arată cum evenimentele mental și neural sunt corelate cu acțiunile. Nu putem spune mai mult aici. Terțul la filosofia deterministă a minții este fundamental. Ea are de-a face cu explicația evenimentelor mentale care apar.

Apare deja următorul element al agendei. Înainte de a ne ocupa cu el să aruncăm o privire la o obiecție sau două la teoria unității. Nu există perspectivă filosofică interesantă care să nu înfrunte obiecții și valoarea fiecăreia constă în cum reușește să replice la ele.

Prima obiecție este că teoria unității pare greu de acceptat întrucât susține că dacă anumite evenimente neu-

rale identice apar în mintea ta și a mea, vom avea aceleași gânduri și sentimente — evenimentele mentale fiind identice. Persoanele sunt însă individualizate? Neuroștiința ca realitate ne arată pe bună dreptate că mințile și creierele sunt conectate, dar de unde știm că mintea mea este conectată cu creierul în același mod, cum mintea ta este conectată cu creierul tău?

Revenind la exemplu, s-ar putea ca în viața mea N și evenimentele neurale care însoțesc dorința mea de a bea un pahar cu vin să fie de un fel, dar în viața ta evenimente neurale identice lui N să se însoțească cu evenimente mentale parțial sau total diferite.

Cum am mai spus, această concepție alternativă nu ar fi una surprinzătoare cu privire la faptul că nu există conexiune nomică între creiere și minți. Într-un fel putem accepta că teoria permite să avem conexiune nomică între un N asemănător evenimentului neural și ceva aparținând mentalului? Dacă da, teoria nu are sens! După cum înțelegem noi conexiunea nomică, nu se poate întâmpla ca un N — ca eveniment neural din capul cuiva să nu fie acompaniat de același ceva mental. Această concluzie nu depinde însă de înțelegerea exactă pe care o avem despre conexiunea nomică.

Există și alte modalități de înțelegere și toate ne duc la aceeași concluzie. Să luăm pe cea mai simplă, cea a lui Hume. Pentru el ceea ce este adevărat, dacă N a fost un fel de corelat nomic al lui M ar fi că toate evenimentele ca N sunt acompaniate de evenimente ca M. Deci nici un N ca eveniment nu are un companion mental diferit de M.

Putem considera oare obiecția individualistă altfel? Credem oare că dezvoltarea personală este ceva asemănător cu ce urmează? Probabil că într-un moment anterior al vieții ați fost conștienți de existența, să spunem a unui cocker-spaniel, caz în care apare și un eveniment neural anumit, N_1. În alt caz când un alt eveniment neural a apărut, eu am devenit conștient de existența unei căzi de baie.

Această speculație misterioasă ar trebui să ne conducă la ideea că ceea ce însoțește un anumit eveniment mental, este un eveniment neural și de asemenea o experiență trecută. Gândirea spanielului-cocker în cazul vostru se însoțește cu evenimente neurale ca N_1 și cu o anumită experiență trecută, iar gândirea căzii în cazul meu se însoțește

cu același tip de eveniment neural și cu o diferită experiență trecută.

Avem aici o altă cale de anihilare a acestei obiecții. Experiența voastră anterioară (a spanielului) nu a izbucnit din trecut, dar are o directă influență asupra gândurilor voastre ulterioare, tot așa și experiența mea anterioară a căzii. Ceea ce știm este că există un factor neural X în cazul vostru și unul Y în cazul meu. Dar astfel este înlăturată obiecția la teoria unității. În cazul vostru și în orice alt caz când un N_1 + X apare ca eveniment neural, se naște în gând spanielul. În cazul meu de câte ori un N_1 + Y apare, există în gând o cadă de baie. Există și o altă obiecție corelată la teoria unității. Să schimbăm exemplul cu dorința mea de a bea un pahar cu vin și să presupunem că gândul meu ar fi: la ora șapte e timpul pentru un pahar de vin coreean. Gândul vine cu un anume eveniment neural. Să ne referim acum la un eschimos care nu a auzit de ora șapte, de Coreea și nici măcar de vin. Să continuăm cu speculații la întâmplare, de felul celor pe care le fac mulți filosofi. Să ne imaginăm că neurologia a progresat atât de mult încât neurologii pot produce evenimente neurale pur și simplu prin stimularea electrică a creierului. Dacă teoria unității este adevărată, ei ar putea lua un eschimos și fără să-i spună nimic despre lumea din afară să producă în el un eveniment neural ca al meu și el va gândi că: ora șapte este timpul pentru un pahar cu vin coreean. Faptul se dovedește absurd, deci teoria unității ar fi falsă. Dar obiecția nu a rezultat dintr-o greșeală cu privire la faptul că teoria unității ar propune implicații despre ce ar reuși neurologii în viitor. Obiecția se referea la faptul că teoria unității într-un fel face imaginabil, coerent și posibil ceva gândit consistent când acel ceva nu există. Ceva ce există în termeni generali este de neimaginat sau devine altceva în realitate.

Noi nu susținem acest lucru, dar putem specula pe baza lui. Într-un anumit sens, o persoană poate avea un gând în izolare. Eu pot spune ritos niște cuvinte, dar nu pot avea un gând real că astăzi este marți dacă nu am idee despre zile în general sau despre săptămână ca timp. Pentru a avea un gând trebuie să pot avea multe altele. Pentru a ști ce înțeleg prin a spune că mentalul este holistic, trebuie să fie clar ce înseamnă că gândurile apar dintr-o formă de

viață. Deci pare inimaginabil că cineva izolat ar putea avea gândul personal că „ora șapte este timpul pentru un pahar de vin coreean". Aici apare ridicolul cu privire la speculația la care ne refeream. Dar pentru a ajunge în acel punct nu avem nevoie de ajutorul obiecției la teoria unității deoarece teoria unității nu afirmă că nu ar exista condiții ce trebuie satisfăcute pentru ca o persoană să aibă un corelat neural la un anume gând. Ea nu spune nici că neurologii ar trebui să aibă rolul imaginat mai sus.

Rămâne adevărat și că teoria sugerează, deși nu ne obligă să gândim așa, că dacă există repetarea unui anume eveniment neural, există și repetarea unui anumit eveniment mental. Înseamnă că repetarea nu va apărea în orice situație la care ne-am putea gândi. Fără îndoială că nu ar putea să apară la cineva care are aspecte neurale diferite însoțite cu alte evenimente mentale.

O altă obiecție. Din motive variate, filosofilor le place să imagineze situații cum ar fi pământul paralel *(twin-earth)*. În termeni filosofici el este identic cu al nostru, până la ultimele detalii. Există un alt *tu* egal cu *tu*-ul tău, chiar și fizic. Acum să presupunem două lucruri: creierul tău se află în starea să ai gândul că: prietena ta se află în Bognor Regis. Date fiind cele de mai sus creierul tău geamăn ar fi în aceeași stare cu al tău. Are el oare gândul că prietena sa se află în Bognor Regis? Dacă teoria unității este adevărată, răspunsul trebuie să fie — da.

Obiecția constă în faptul că prietenul nu poate să aibă același gând. El nu se raportează la aceleași lucruri în același mod. Gândul tău se referă la prietena ta, iar geamănul are gânduri despre altcineva, despre prietena sa. El gândește despre alt loc decât Bognor Regis. Astfel teoria unității ar fi respinsă. Evenimentele neurale identice nu se însoțesc cu evenimente mentale identice.

Astfel de probleme nu par a fi produse de imprecizia ideii cu privire la gândire și evenimente mentale în general — deși sunt produse de ea. Îndoiala apare când se observă că ideea poate avea două iteme fundamentale absolut identice în două gânduri diferite. Este perfect posibil ca dacă tu ai avut ambele gânduri menționate, în povestea pământului-geamăn, gândul tău și apoi gândul eului geamăn, ele să nu poată fi diferențiate. Faptul ar fi de asemenea adevărat și pentru geamăn dacă are aceste gânduri.

Ar putea să nu existe nici o diferență între ele, pentru că ar avea aceeași natură și proprietăți.

După cum spuneam dificultățile apar deoarece obiecția se referă la teoria neobișnuită după care gândurile se deosebesc nu prin referința la lumea exterioară a gânditorului, ci prin ceea ce reprezintă gânditorul însuși. Teoria unității se referă la gânduri care sunt identificate prin raportare la cei ce le posedă. Un eveniment mental în termenii unității *este* ceva care se distinge după posesorul lui și pornind de aici după natura și proprietățile lui. Obiecția nu spune nimic despre astfel de evenimente mentale și ne lasă să credem că ar fi deplin posibil ca ele să fie legate de evenimente neurale.

Deci nu are importanță pentru teoria unității că gândurile care se disting în mod vag nu sunt legate de diferite evenimente neurale, pentru că ele desigur nici nu sunt. Nici gândirea standard despre gânduri și alte evenimente mentale din teoria unității nu lasă nimic în afara vieții mentale. Obiecția se referă la aceeași temă în feluri diferite și din punctul de vedere al teoriei unității, irelevante. Cum merg însă evenimentele mentale împreună cu cele neurale? La ce se referă această pereche?

3. Cauzalitate? Originare?

Teoria determinismului o punem în legătură cu conceperea unei alegeri și a evenimentului neural ce o însoțește drept efect real. Perechea de elemente nu se prezintă ca un efect incert al unui fapt ciudat, lucru important, dar care nu înseamnă totul. Teoria pentru a fi un determinism complet trebuie de asemenea să vadă perechea psihoneurală ca un efect al unor cauze mai degrabă decât al altora. Faptul pare ușor de remarcat. Să presupunem că ne referim la alegerea cuiva, să zicem la alegerea lui Toby de a locui cu cineva, văzând-o ca un efect real — dar efect a ceva care nu a fost el însuși un efect. Poate că acest altceva care a avut loc cu un moment înainte de alegerea pe bază de încredere reprezintă ceva-ul de care Toby se face într-un fel responsabil. Toby oricum este responsabil pentru alegerea care a rezultat ca efect. Clar că o astfel de poziție nu putea fi deterministă, ci mai mult sau mai puțin opusul determinismului.

Determinismul susține faptul că orice pereche psihoneurală reprezintă efectul unui set originar de lucruri astfel că acel care alege nu va fi în nici un fel responsabil de alegere. Spus familiar și explicit alegerile sunt determinate de ereditate și mediu. Orice idee de responsabilitate trebuie să se potrivească cu acestea.

Pentru a face teoria noastră mai explicită avem nevoie de ideea succesiunii sau a lanțului cauzal. Scurt și complet ea constă într-un efect precedat de o circumstanță cauzală și aceasta de una anterioară celorlalte. Multe succesiuni cauzale la care ne gândim sunt lanțuri mai lungi cu mai multe inele. Oricare succesiune cauzală are sigur între părțile ei o circumstanță cauzală inițială și un efect final reprezentând ambele un efect și o cauză. Nu există nici o excepție. Este adevărat că în orice astfel de succesiune efectul final devine necesar nu printr-o circumstanță de mijloc sau intermediară, ci prin circumstanța inițială. Când avem circumstanța inițială, sfârșitul fiecărei secvențe pare stabilit. În gândirea de-

terministă acesta este cel mai important fapt referitor la succesiunea cauzală.

De altfel noi putem concepe și posibilitatea ca părțile circumstanței cauzale să apară în diferite momente temporale, chiar foarte diferite. Să ne reîntoarcem la aprinderea chibritului. Se presupune că la început descriem circumstanța cauzală pentru ea, care cuprinde condiția ca acel chibrit să fie uscat, să existe: oxigen, scăpărarea și o suprafață potrivită pentru scăpărare. Trebuie să avem patru lucruri deodată în același timp, în momentul scăpărării. Putem fi însă într-o circumstanță cauzală bună și dacă avem acum primele trei elemente, iar acel ceva care asigură că suprafața va fi cea potrivită în momentul scăpărării să existe dinainte.

Succesiunea cauzală din orice pereche psihoneurală cuprinde părți ale circumstanței cauzale din momente temporale diferite. Ele sunt de asemenea de diferite feluri. Cele mai timpurii evenimente neurale cuprinzând de asemenea factori corporali sunt prioritare față de primele evenimente mentale din istoria persoanei în chestiune. Celelalte părți ale circumstanțelor cauzale inițiale sunt evenimente ale mediului persoanei atunci sau după, probabil chiar în momentul alegerii sau în oricare alt moment.

Pentru a avea o idee corectă despre evenimentele mediului înconjurător, putem să le restrângem la elemente care afectează persoana direct, nu prin intermediari. Fiecare din acestea reprezintă *ultimul* element ambiental în secvența cauzală al cărui efect final este un eveniment corporal sau neural. Să presupunem că Toby îi spune ceva Julietei, ceva ce o face să creadă că în momentul următor totul merge bine între ei. Circumstanța cauzală inițială pentru sentimentul ei din acel moment include numai ultimele unități de informație, nu pe toate, din gândirea lui Toby, cele care au produs vorbele sale.

La ce ajungem apoi reprezintă ideea că orice alegere cu corelat neural este efectul unei secvențe cauzale a cărei circumstanță inițială are în ea evenimente neurale și altele de tip corporal, apărute înainte de primul moment al conștiinței persoanei în chestiune, dar și ultime evenimente de mediu apărute după aceea. Este clar că nu există sens în care persoana ar fi responsabilă pentru vreun eveniment neural sau corporal sau pentru cele ambientale.

Desigur succesiunea pentru cele mai multe alegeri se arată mai complicată dincolo de ceea ce putem urmări. Pentru început vor fi o multitudine de perechi psihoneurale într-o secvență cauzală. Multe dintre ele au de-a face cu procesul de învățare. Vor fi de asemenea o mulțime de lucruri înainte neobservate — dispozițiile mentale. Dispozițiile de a gândi și simți aceasta sau aceea sunt pe bună dreptate concepute drept structuri neurale persistente. (În viziunea mea ele sunt ceea ce am putea numi, de pildă, mentalul subconștient sau inconștient.) Cu toate că este imposibil să relevăm toate legăturile unei singure secvențe cauzale, avem totuși o idee clară despre ceea ce această explicație a evenimentului mental semnifică. Nu trebuie să cunoaștem toate detaliile, după cum nu trebuie să știm detalii pentru a înțelege afirmația că ceea ce a distrus margareta din vale a fost avalanșa care a pornit de pe munte

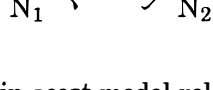
Avem aici o diagramă a filosofiei mentalului sau mai degrabă o parte a ei.

$$\left.\begin{matrix}\begin{bmatrix}M_1\\N_1\end{bmatrix}\\E_1\end{matrix}\right\} \quad \begin{bmatrix}M_2\\N_2\end{bmatrix}$$

M_1 este evenimentul mental al Julietei, sentimentul ei momentan că totul este în regulă. El se însoțește cu evenimentul neural N_1. E_1 reprezintă un eveniment de mediu care apare puțin mai târziu. Acesta împreună cu perechea M_1N_1 constituie cele două părți ale circumstanței cauzale pentru ceea ce va apărea ulterior: perechea formată din alt eveniment mental M_2 și alt eveniment neural N_2. Modelul lasă în afară orice se află înaintea momentului în care M_1 a avut loc și astfel nu se referă la evenimente mentale și corporale dinainte de M_1, la o secvență cauzală extinsă.

Este un bun moment să privim la ceva care apare pe acest fundal. Este imaginea minții rezultată din adevărurile pe care le spunem. Zicem că anumite evenimente mentale sunt efecte, iar altele sunt cauze. Vedem că un lucru

apare ca efect și că altul va fi cauză. Spunem de asemenea că anumite evenimente mentale sunt și efecte și cauze în același timp. Astfel de credințe pot fi explicate în termenii imaginii minții pe care am descris-o, deși anumiți filosofi o văd altfel. Ei au ajuns la o versiune pe care au numit-o interacționism. Iată un model al ei:



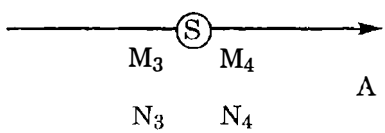
Primul element din acest model relevă evenimentul neural N_1 al Julietei care a fost rezultatul a ceea ce Toby a spus. N_1 a fost cauza pentru faptul că Julieta s-a simțit bine. M_1 reprezintă ceea ce s-a întâmplat într-un moment ulterior. Acest moment ulterior M_1 a avut drept efect N_2, evenimentul neural care probabil o va face pe Julieta să-l îndrăgească pe Toby.

Interacționismul nu poate fi luat în serios din mai multe motive. Se presupune că el ar fi complet ca informație cu privire la situația Julietei. Dacă nu, s-ar reveni la imaginea pe care o prezentăm noi. Dacă ar fi complet ar trebui ca M_1 să reprezinte un eveniment fantezie sau fantomă. Ceea ce înseamnă că ar evita ceva mental care nu se conectează cu nici un eveniment neural la un anumit moment. Faptul este tot atât de greu de crezut ca și existența stafiilor care dacă există ar trebui să fie un mental liber plutitor. Altă problemă o reprezintă explicația lui N_2. Apare ca un eveniment neural care se naște din ceva ce nu este neural. Înainte de N_2 la momentul M_1 nimic neural nu s-a întâmplat. Ideea este greu de acceptat. Nu credem că există goluri în istoria creierului.

Ca determinism vicios interacționismul nu ar trebui să ne încurce. Ar trebui să dăm atenție căutării unei explicații a evenimentelor mentale care să fie total diferită de tot ceea ce avem până acum. O astfel de explicație se exprimă în termenii liberului arbitru și apare ca deterministă, ca o altă expresie decât cea a cauzalității. Liberul arbitru a fost adesea asumat și pus în discuție, dar foarte rar a fost explicat. Probabil pentru că nu a fost analizat de cineva realmente familiarizat cu problemele lui. Liberul arbitru poate avea o sursă și în religie. Scopul unei astfel de

teorii este să demonstreze că există ceva care ne arată că suntem și cum suntem responsabili de alegerile noastre și acțiunile care urmează din ele. Sau mai bine zis că există ceva care ne va arăta cum suntem noi responsabili într-un anumit mod. Aceste lucruri sunt importante. După cum se va descoperi, există mai mult de un singur ceva pe care-l putem considera responsabil de acțiuni și alegeri. Scopul teoriei liberului arbitru este să ne arate responsabili într-un mod pe care l-am menționat în Introducere și la începutul acestui capitol. Vom fi responsabili doar dacă ființa noastră ar fi fost capabilă să aleagă diferit de cum a făcut-o în condițiile în care prezentul și noi înșine sunt exact cum sunt și trecutul exact cum a fost.

Teoria se ocupă de evenimente neurale și evenimente mentale, dar și de alte lucruri: un eu sau un originator. Rezultă că în fiecare din noi există o entitate care stă la originea alegerilor și deciziilor și chiar a acțiunilor, care nu sunt determinate necesar prin evenimente neurale sau prin altceva. Să începem cu un model incomplet foarte restrâns:



M_3 reprezintă evenimentul mental aparținând Julietei de a-l surprinde pe Toby într-o dimineață fericită. M_4 reprezintă decizia ei, un moment mai târziu, de a-i spune că ar putea avea un copil. M_4 se arată a fi punctul pe care modelul se centrează — o decizie liberă. A reprezintă acțiunea de a-i spune lui Toby că ar putea avea un copil. N_3 apare ca un eveniment neural în primul moment, iar N_4 ca un eveniment neural în al doilea moment. Mai rămâne S, eul Julietei. El este diferit de alte elemente ale modelului pentru că nu reprezintă un eveniment, adică ceva ce apare la un moment dat. Mai degrabă este ceva de durată care se mișcă prin timp de la primul spre ultimul moment indicat.

Modelul lasă deoparte multe lucruri. Nu dă nici o indicație despre felul conexiunii între biți simultani neurali și mentali. Nu dă nici o indicație despre felul conexiunii între biții neurali între ei. Nu spune nimic nici despre lucrul

existent S și în particular despre M_4 — decizia Julietei. Ideea este ca primul din aceste două lucruri — eul face într-un fel să apară cel de-al doilea — decizia. Noi va trebui să încercăm să completăm modelul.

Liberul arbitru exprimă ceva lipsit de trecut, așa cum și este, dar care poate fi pus în discuție. Suporterii lui fac acest lucru. După cum am arătat, ei dau atenție neuroștiinței și evenimentelor neurale, apoi înfruntă problema relației între evenimente mentale și neurale și în particular între M_3 și N_3 și între M_4 și N_4. Ei au două posibilități: Pot să nege în acest loc necesitatea sau conexiunea nomică și să permită liberul arbitru sau pot să nege necesitatea și conexiunea nomică în alt punct. Cea mai bună opțiune, credem noi, ar fi să nu o nege aici. Să presupunem apoi că în concepția lor fiecare eveniment mental *este* în conexiune nomică cu un eveniment neural concomitent. Această trăsătură o au în comun imaginea liberului arbitru cu imaginea deterministă. Dar dacă M_4 este legată astfel de N_4, scopul fiind a o face pe Juliet responsabilă de M_4, noi suntem nevoiți să vedem pe N_4 ca pe ceva diferit de un efect de neocolit. El poate fi un efect al lui N_3 sau al altcuiva, sau putem să-l vedem pe partenerul său M_4 inevitabil nesatisfăcut. Vom aduce acum în atenție o interpretare a fizicii sau mai bine zis o interpretare a unei părți a fizicii — teoria cuantică. Ne vom întoarce apoi la subiectul nostru. Ce este important reprezintă faptul că o astfel de interpretare presupune evenimente care nu sunt efecte, dar care devin probabile prin ceea ce a avut loc înaintea lor, în particular evenimentul neural N_3 care s-a produs când Juliet a receptat privirea lui Toby.

Am ajuns la o primă mare problemă. Teoria care ia evenimentele neurale ca fiind probabile prin antecedente nu apare doar susținută de suporteri, ci ca fiind adevărată. Ea nu aruncă doar o bilă necesară în direcția neuroștiinței. Există motive să credem că avem o conexiune sigură între N_4 și evenimentele neurale subsecvente pe calea spre acțiunea A, altfel A ar deveni incertă. Dacă nu există o mare probabilitate ca elemente precum N_4 să fie urmate de alte evenimente neurale atunci acțiunile pe care le așteptăm în mod absolut în multe ocazii, în mod misterios nu vor avea loc. Deci legăturile de *după* N_4 trebuie să fie la fel de consistente. În consistență ele erau similare și *înainte* de

N_4. Din nefericire dacă teoria ar avea astfel de legături timpurii ele ar trebui eliminate pentru ca Juliet să poată fi considerată responsabilă pentru ceea ce leagă de N_4 decizia sa de a vorbi.

Se poate pune astfel problema inconsistenței? Poate că da. Poate noi putem tolera ideea *ad hoc* că evenimentele neurale mai timpurii nu sunt atât de probabile, încât să nu facă loc și liberului arbitru, dar că evenimentele neurale mai târzii fiind mult mai probabile, comportamentul nostru nu include multe eșecuri și surprize. Chiar și așa nu am ajuns prea departe în completarea teoriei.

Imediat după ce mecanica cuantică a acreditat ideea că există evenimente care nu derivă necesar și nu sunt conectate nomic cu ceea ce le precedă, evenimente care sunt mai degrabă incidentale sau întâmplătoare, s-a considerat că liberul arbitru a fost salvat automat. Se crede că evenimentele întâmplătoare prin ele însele asigură liber arbitru. Dar nu este așa. Pe scurt, eu nu pot fi mai responsabil pentru un eveniment ales și pentru ce se întâmplă cu el, decât pentru un eveniment necesar și ce se întâmplă cu el. Aș putea fi *mai puțin* responsabil. De fapt deoarece din greșeală ceva prea mult va fi fost turnat, apare un caz de vărsare din tigaie pe foc.

Teoria liberului arbitru încearcă să se ocupe de asta. Factori neurali, după cum am văzut, lasă într-un fel incert faptul că M_4 se va fi întâmplat. Ceea ce trebuie explicat este că eul Julietei și activitatea sa există în realitate. Deci, în termenii modelului, noi trebuie să știm cum apare S și care sunt relațiile lui cu M_4.

În primul rând trebuie să spunem ceva despre apariția lui S, despre natura eului. Desigur, despre eu s-a presupus mai mult decât putem crede speculându-se despre *ceva pentru care altceva există.* Părerile noastre despre dualitatea interdependentă din evenimentele mentale sunt prezentate la începutul ultimului capitol. Eul nu pare a fi un aspect al evenimentelor mentale, ci mai degrabă un fel de entitate reală în afara lor care are putere activă raportat la ele. Ceea ce putem discerne despre evenimente mentale, devine ceva mult mai amplu.

Ce se presupune că *este* eul? Avem noi nevoie de mai multă informație? Există o tentație căreia unii filosofi nu i-au rezistat. Este tentația de a vedea eul ca o persoană în

cadrul altei persoane, ca un homunculus. Există o tentație de a gândi S ca o persoană interioară care decide M_4. Dar faptul pare greșit. Un motiv este că va trebui să îi dăm o interpretare Julietei interioare pe aceeași linie a interpretării pe care încercăm s-o dăm și acum Julietei și așa mai departe.

Retorica sau o gândire profundă nu ne ajută prea mult. Dacă acest lucru a fost spus și dacă nimic mai mult nu este necesar a fi spus discuția despre eu se referă la „minte" sau la „persoană" în cazul nostru la o persoană reală — Juliet. Dar nu se acoperă tot ce înseamnă „minte" sau Juliet. Avem nevoie de ceva mai precis. În orice caz, se presupune că eul *depășește* dorințele și alte elemente ale persoanei.

De fapt, avem aici o a doua problemă, mai importantă decât cea a inconsistenței. Este problema clarității. Să repetăm întrebarea: ce presupunem că ar fi eul? Sau folosind și alți termeni care pot fi mai potriviți: ce ar fi un inițiator? Putem spune că există o relație a lui cu deciziile care își au originea în el. În mod sigur, nimeni nu a răspuns la întrebarea cu privire la natura celui ce este obârșie. Motivul pentru care este greu să dăm sens unui eveniment de origine se datorește faptului că avem la îndemână deja evenimente mentale și neurale. De care fel ar fi originarea? De un al treilea fel? Existența noastră include creierul și evenimente mentale și cursul conștiinței, sau și altceva diferit de ambele? Dacă acest altceva este *cumva* mental, poate fi el în întregime independent de creier? Ar fi împotriva a ceea ce a fost numit relație strânsă psihoneurală. Problema de a fi clar cu privire la cel care este origine pare atât de grea încât unii suporteri ai liberului arbitru au încercat să o evite în întregime. Ei pun S în afara modelului nostru și susțin că deciziile sunt autocauzate. Se obișnuiește a spune despre Dumnezeu că ar fi cauza sa, dar o astfel de expresie nu are sens, pentru că orice cauzalitate este relația între două lucruri. Dacă există creația nu putem afirma fără a greși că ea reprezintă o relație cauzală.

Alți avocați ai liberului arbitru care au evitat un creator au afirmat că deciziile sunt explicate teleologic — adică în termenii scopului lor. Ele sunt explicate prin ceva la care conduc. Această linie veche de gândire posedă posibilitatea de a spune: *Păsările au oase poroase pentru că ele*

le dau capacitatea să zboare ușor sau *Noi transpirăm pentru că aceasta reduce temperatura corpului.* Afirmațiile cu care mulți sunt de acord nu ne duc însă la concluzia că efectele prin ele însele explică cauzele lor. Pare a fi o idee ciudată.

Se cunosc încercări de-a face teleologia mai puțin ciudată. Dar nimic nu ne poate determina să fim de acord cu ideea că apariția deciziei se explică doar prin ce rezultă din ea. În legătură cu păsările și transpirația, ceea ce ne vine în minte este o poveste evoluționistă standard cauzală. Să spui că păsările au oase ușoare pentru că asta le face capabile să zboare, este a spune că există o explicație evoluționistă a oaselor poroase — ele au apărut pentru că anumite creaturi au supraviețuit datorită avantajelor acestui tip de oase. Dacă transformăm explicația teleologică din teoria liberului arbitru într-una cauzală standard într-un fel se anulează propriul scop principal.

În toate situațiile teoria liberului arbitru nu poate depăși încurcăturile legate de originator (creator). Trebuie să existe ceva care să fie responsabil. O decizie numită autocauzală sau teleologică sau altcumva nu poate fi făcută responsabilă. Și clar nu există decizii pe care să le facem responsabile pentru acțiuni. Nu putem nici să punem deciziile în închisoare.

Avem două mari probleme — una a inconsistenței și alta a clarității. Există și a treia legată de problema clarității. Normal când vorbești despre relația între un inițiator și o decizie, spui că el produce decizia. Ce înseamnă aceasta? Noi avem nevoie să cunoaștem conexiunea între S și M_4 în cadrul modelului.

Este jenant să auzi, cum se mai întâmplă, că acel care reprezintă creatorul privește în creier și alege neuronii pe care îi activează în scopul de a obține ceea ce vrea sau chiar evenimentele mentale pe care le dorește. Tema apare într-o carte groasă despre liberul arbitru scrisă de un filosof și un neurofiziolog. Ea cuprinde problemele homunculului, dar aceasta nu este totul. Nu avem o corectă folosire a verbelor „a examina", „a selecta" și „a dori" în descrierea relației între un inițiator și evenimentul mental. Oricum, nu este bine să lăsăm lucrurile așa. Vrem să știm la ce se referă verbele în această utilizare, ce se află implicat în activitatea pe care o descriu ele.

Suntem obligați să abordăm ideea, pe care mulți o încearcă, potrivit căreia creatorul produce cauzele care generează evenimente mentale. Probabil este ceea ce se intenționează a se spune prin propoziția: inițiatorul produce deciziile respective. Aici avem o altă „nucă greu de spart" sau mai bine o altă „ceață greu de străbătut cu privirea".

Trebuie să ne reamintim, cum remarcam la început, că un inițiator nu reprezintă un eveniment, ceva care a avut loc. În model, S reprezintă ceva de un fel diferit de orice altceva. Există motive pentru aceasta. Cei ce propun liberul arbitru au nevoie de lucruri durabile care să fie responsabile. Ei sunt de asemenea receptivi la ideea că orice eveniment a fost cauzat de altceva, idee ce are ca scop fundamental salvarea unui tip de responsabilitate.

Dacă mergem pe o astfel de linie când gândim un originator așa cum trebuie, ajungem la un lucru neschimbător care se obișnuiește a fi numit substanță. Este ceea ce ne vine natural în minte când încercăm să descriem un originator sau un cu. Dar dacă în istoria Julietei eul rămâne același de la început până la sfârșit, de ce provoacă el decizia M_4 la un moment dat mai degrabă decât la un alt moment mai timpuriu M_3 sau la altul mai târziu al acțiunii A? De ce nu a fost el cauzat *totdeauna* de-a lungul întregii sale cariere? Are sens să spunem că el a fost cauzat când a apărut? Desigur folosirea limbajului cauzal este total diferită față de cel standard și rămâne neexplicată.

Mai mult, dacă originatorul este neschimbător, cum putem spune că el cauzează un număr fără sfârșit de lucruri, de diferite decizii, cum se presupune că face? Și, în fine, cum se poate spune că a cauzat Julietei o anumită decizie când ar fi putut tot atât de bine să o facă să decidă în mod opus? Această ultimă obiecție, de pildă, este de asemenea o obiecție la ceea ce suntem tentați să credem — că un originator se poate schimba sau dezvolta în timp.

Se poate ca problema să aibă de-a face cu o anumită mișcare. Noi gândim originatorul ca fiind ceva ca o circumstanță cauzală, care este naturală. Desigur că va fi imposibil să gândim că o circumstanță cauzală persistă în timp, dar într-un anumit moment, mai degrabă decât în altul, are un efect. Este de asemenea imposibil să gândim că o circumstanță cauzală poate da naștere la o multitudine de lucruri diferite și la un moment dat chiar la lucruri opu-

se. Dar ce va fi dacă gândim originatorul numai ca o cauză, o parte a circumstanței cauzale?

Avem acum un model al liberului arbitru în care originatorul apare ca un element constant sau în mișcare dependent de diferitele circumstanțe cauzale ale deciziei. Alte elemente ale circumstanțelor particulare ar putea fi evenimente mentale incluzând dorințe, înclinații etc. Aici vom întâmpina o dificultate. Dacă o circumstanță cauzală este în realitate o anumită circumstanță cauzală trebuie luată atunci o anumită decizie particulară și nu alta. Vom avea o situație diferită și misterioasă.

Când toate celelalte aspecte există pentru o decizie depinde de inițiator (originator) dacă o ia sau nu. Desigur, un originator este gândit tradițional ca fiind capabil să anuleze dorințele, să se opună naturii persoanei, să treacă peste trecut, să aleagă datoria și așa mai departe. Dar cu acest originator care decide prin sine ne întoarcem la ceva asemănător unei circumstanțe cauzale ceea ce nu poate exista în fapt. Ajungem la aceeași situație ca înainte: cum ar putea ceva neschimbător să nască altceva sau chiar opusul său? Ce înseamnă această activitate ciudată? Nu putem scăpa deci de dificultățile cu privire la relația dintre un inițiator și deciziile sale prin reîntoarcere la discuția tradițională despre voință sau liber arbitru ca o facultate a minții. Nu apare clar despre care facultate a minții este vorba, dar pe această cale nu facem decât să revenim la dificultățile cunoscute. Voința se spune că ar fi o dispoziție rațională. O astfel de entitate poate avea puterea de a produce altceva prin sine, dar poate și să nu o aibă. Dar ce înțelegem prin faptul că voința funcționează atunci când o face? De ce funcționează ea într-un anume moment și nu în altul? Cum poate ea să nască o decizie diferită sau opusă celei pe care a produs-o? Toate acestea par un mister. După părerea mea cel mai bun răspuns la cererea unei explicații a relației între un inițiator și decizii este acela că o astfel de explicație nu există. Trebuie să vedem relația ca fiind primitivă sau neanalizabilă. Situația este una familiară în cadrul limbajului sau al sistemului logic. Nu fiecare termen poate fi divizat în mulți alții — există cel puțin un termen care trebuie luat ca evident fără a fi explicat în alți termeni. Pornim de la el și explicăm lucrurile prin el. Ajungem astfel la răspunsul că există o relație între un

inițiator și o decizie în care persoana în cauză poate fi făcută responsabilă de decizia luată. Se pot spune multe despre ceea ce înseamnă ca o persoană să fie responsabilă, dar mai nimic despre relația în sine. O putem doar accepta.

Faptul pare îndoielnic și desigur nu ne ajută la rezolvarea problemelor anterioare puse de filosofia mentalului și a acțiunii în termenii liberului arbitru cu privire la inconsistență, în legătură cu evenimentele neurale și natura unui originator. Să renunțăm la luptă și să ne întoarcem la filosofia deterministă pe care trebuie să o definitivăm prin cercetarea temei perechii psihoneurale și a acțiunii. Vom ajunge astfel la o judecată finală cu privire la claritatea, consistența și completitudinea celor două filosofii și ne vom referi apoi la o chestiune impusă cu insistență, adevărul acestora.

4. Acțiunile noastre

Când acționăm, corpurile noastre sau părți ale lor se mișcă. În cazul brațelor și picioarelor pare simplu de înțeles. În cazul dactilografierii pe o claviatură nu va fi chiar atât de simplu, iar în cazul semnării unui contract și al vorbirii nu va fi simplu deloc. Să luăm un exemplu: pentru a spune cuiva — bună dimineața — efectuăm o mișcare a gâtului și a buzelor. Putem spune că acțiunile fundamentale sunt mișcări sau succesiuni de mișcări? Ca deobicei cuvântul „fundamental" sună oarecum vag, dar există rațiuni pentru a rezista ideii că acțiunile se reduc la mișcări.

Iată una. Dacă un bulgăre de zăpadă pare că mă lovește eu mă feresc. Are loc o anumită mișcare a corpului meu. Dar dacă printr-o întâmplare fac aceleași mișcări ca rezultat al faptului că prietenul meu mi-a aplecat capul, mișcările mele nu mai reprezintă acțiuni. Aceleași mișcări nu constituie acțiuni dacă nu văd un bulgăre de zăpadă sau dacă au loc accidental. Mișcările nu sunt acțiuni când prietenul filosofului viitorolog, fiind imaginar un neurolog, a știut care mușchi trebuie stimulați, pentru a se realiza exact mișcările respective.

Ceea ce ni se sugerează este faptul că acțiunile mele într-un fel implică evenimente mentale. Mișcările când prietenul meu m-a împins nu au fost o acțiune a mea pentru că ele nu au avut nimic de-a face cu ceea ce era în mintea mea. La fel se întâmplă și cu mișcările accidentale sau produse direct de stimularea mușchilor. Există filosofi neîncrezători cu privire la evenimentele mentale. Ei speră să poată face o prezentare a acțiunilor fără a folosi astfel de evenimente. Unii au încercat să se dispenseze de evenimentele mentale susținând că acțiunile și mișcările se leagă între ele, într-o formă de viață, dar este greu de acceptat că o astfel de viziune se susține. Putem spune deci că o acțiune ar fi ceva care are o parte corporală și una mentală? Că o acțiune ar consta într-o mișcare legată de un astfel de eveniment mental, ca intenție? (Sau că ceva în continuarea unui eveniment mental poate atrage atenția

că ar fi o acțiune?). Numeroși filosofi au gândit așa și probabil vor gândi din nou în acest fel. Există două motive pentru a susține că o acțiune nu este un compus constituit dintr-o parte mentală și o altă parte.

Primul motiv constă în faptul că vedem o acțiune. Se pare că noi vedem totul dintr-o acțiune sau putem să vedem. Dacă o parte a acțiunii a fost eveniment mental noi nu am putea vedea sau percepe totul din acțiune. De fiecare dată când cineva ridică un pahar noi nu putem vedea toată acțiunea, ci doar o parte a ei și presupunem sau ghicim cealaltă parte. Aceasta nu sună corect. Dacă sunt întrebat la proces despre o crimă săvârșită în fața mea nu sunt întrebat dacă am văzut o parte și am presupus restul.

Al doilea motiv pentru care o acțiune nu poate fi privită ca fiind compusă dintr-o intenție și o mișcare are de-a face cu faptul că tipic intenția sau o parte a sa precedă mișcarea. Dar dacă intenția este într-adevăr parte a acțiunii, atunci trebuie să acceptăm ceva imposibil. Un semn cu capul reprezintă acțiune. Dacă el include o intenție dinainte, el începe înainte să mișcăm capul. Un discurs vorbit începe întotdeauna înainte să îl auzim. Există o problemă aici.

Pare clar că avem un eveniment mental în atenție care nu poate fi parte a acțiunii. Există o cale precisă pentru aceasta. Scopul constă în distingerea clasei acțiunilor de clasa mișcărilor prin referire la un eveniment mental.

De fapt putem distinge lucrurile pe baza unor elemente care nu sunt părți ale lor. Putem distinge un frigider de altele identice prin aceea că doar unul este al nostru. Pare oarecum complicat, dar este cel mai simplu caz. Aceste lumânări sunt făcute în Michigan, acelea sunt făcute în Derbyshire. Noi distingem de asemenea lucrurile prin efectele lor. Încă mai simplu, noi distingem lucrurile în ceea ce sunt ele, după localizare. Localizarea nu este însă parte a lor.

Pe scurt, putem privi acțiunile ca fiind acele mișcări care se află într-o anume relație cu anumite feluri de evenimente mentale aparținând persoanei în chestiune. O prezentare corectă a acțiunilor va avea deci și a treia parte. Se va identifica evenimentul mental sau evenimentele mentale mai precis. Nu este prea ușor. Trebuie spus care ar fi relațiile lor cu mișcarea. În acest caz se cere o preocupare pentru problemele mișcării. Dacă te lovesc cu un bulgăre de zăpadă există oare acțiune doar când vedem mișcarea?

Avem nevoie de o descriere corectă a acțiunii pentru a completa teoria determinismului. Partea a treia, după cum știm, are de-a face cu felul cum au loc acțiunile. Dacă această parte este mai puțin importantă decât primele două, ea nu este însă mai puțin esențială. Există filosofi care cred că determinismul a suferit un colaps când s-a referit la tema acțiunilor.

Alții spun că determinismul ar fi o teorie imposibilă pentru că ar avea o implicație logică potrivit căreia nu există nici o acțiune. Niciodată nu acționăm. Am fi în mare încurcătură dacă acest lucru ar fi adevărat. Principala direcție de argumentare pare a fi simplă: o acțiune reprezintă necesar o mișcare legată de un eu sau de un inițiator care sunt concepute ca persoane. Dacă determinismul ar fi adevărat ele nu ar putea exista, nu am avea originare, deci nici un fel de acțiune. Ne-am referit mai înainte la acest tip de eu și nu vom reveni. Ceea ce avem de făcut în legătură cu o astfel de obiecție la determinism constă în a arăta că prezentarea acțiunii poate fi realizată fără a recurge la un eu originar. Putem avea îndoieli cu privire la conceperea acțiunilor în legătură cu un inițiator. Noi susținem că avem o idee clară despre acțiuni. Am putea avea așa ceva dacă am include în ea un eu de un tip obscur?

Ceea ce numim acțiuni sunt precedate de intenție. Mai precis este vorba de o intenție care apare în timp înaintea acțiunii, poate o zi sau două înainte. Să începem prin a ne referi la intențiile care nu apar real în acțiune. Ele pot fi numite intenții inactive sau ascunse. Ce înseamnă ele? De obicei includ o dorință sau o cerință. Nu pot intenționa să merg undeva cu avionul mâine dacă nu doresc să fac acest lucru. Poate există și posibilitatea ca eu să nu doresc călătoria. Proiectul poate fi dezagreabil pentru că această călătorie va dura treisprezece ore. Dar dacă trebuie efectuat acel drum într-un fel eu doresc totuși să fac călătoria. Într-o astfel de conexiune unii filosofi au încercat să distingă ceea ce ei numesc dorințe volitive de cele apetitive. Diferențierea nu este ușoară. Dorințele volitive sunt corelate cu necesitatea de-a face ceva, iar dorințele apetitive cu plăcerea. O acțiune implică întotdeauna dorința volitivă.

Trebuie de asemenea să avem *câteva* idei despre cum să încercăm a face lucrul în chestiune (de pildă, să merg la

aeroport). Eu nu pot intenționa să fac ceva dacă nu am idee cum aș putea face acel lucru. Desigur, există situații unde avem doar o idee incertă că s-ar putea să funcționeze ceva. Dar trebuie să existe un minimum din ceea ce am putea numi credință instrumentală sau finalistă.

Este necesar și un alt fel de credință, de asemenea greu de specificat. Avem nevoie de o credință predictivă. Eu nu pot intenționa să fac ceva ce sigur nu voi face. Dacă sunt absolut convins că nu voi merge la Seul cu avionul nu pot intenționa să fac acest lucru. Eu pot intenționa dacă încerc să merg, ceea ce este o acțiune diferită, față de a merge la Seul cu avionul. Nu înseamnă că a spune că intenționez să fac ceva înseamnă că trebuie să am certitudinea că voi face. Trebuie doar să cred că este posibil. Cât de probabil? Să trecem pe lângă această întrebare.

Se presupune uneori că ar fi suficient pentru o intenție: o dorință, o credință instrumentală și o credință predictivă. Uneori se crede că sunt suficiente numai primele două, ceea ce s-ar putea să nu fie adevărat. Să presupunem că eu doresc sau vreau să merg la o licitație mâine și să particip la ea. Știu cum și cred că voi face acest lucru. Dar întreaga mea stare de spirit nu se reduce la atât. Eu gândesc de asemenea și ceva straniu. Anume că am căzut într-un fel de absenteism mental și voi face o licitație într-un mod extraordinar. Licitația nu ar avea nimic cu dorința mea de a cumpăra pictura sau celelalte două credințe ale mele. Dacă aceasta ar fi starea minții mele, eu nu intenționez să licitez pentru pictură.

Ceea ce trebuie adăugat la analiza noastră reprezintă ideea că dorința și credințele mele de acum vor fi explicația mișcării mele de mâine. Mișcarea mea de mâine va depinde de ele. Putem numi acest fapt, referitor la intenția mea, o credință de care depinde acțiunea. Pare a fi ultima condiție strâns legată de acțiune. Pentru a le înțelege trebuie să ne imaginăm anumite lucruri. Să presupunem că starea minții mele astăzi este aceea descrisă mai înainte, dar are încă un adaos. Eu cred că licitația va avea loc, dar dorința și cele trei credințe mă sperie. Întâmplarea va fi că mâna mea se va ridica pentru că sunt în stare de șoc datorită dorinței de a participa cu atât de mulți bani și pentru că mă contemplez în ceea ce fac. Dacă azi cred toate acestea, mâine voi mai intenționa să licitez oare? Mă în-

doiesc. Să adăugăm că ceea ce trebuie să cred astăzi este că mâine dorința mea mă va *motiva* să acționez într-un mod obișnuit și familiar.

Cam atât despre o inactivă și presupusă intenție. Ea constă dintr-o dorință și patru credințe care pot fi diferențiate. Nu pare surprinzător că o intenție reprezintă acest fel de complex sau combinație. Emoțiile obișnuite sunt de același fel. Pentru început ele includ și gândirea și simțurile. O acțiune include de regulă o altfel de intenție. Ea apare imediat înainte sau la startul unei mișcări și durează cât mișcarea. Există două lucruri diferite despre ceea ce putem numi o intenție activă, care reprezintă și ceea obișnuim să numim o volițiune sau un act de voință.

Primul lucru se referă la includerea cu certitudine de credințe diferite. Stăteam în sala de licitație în spatele unui om înalt și credeam că pentru a licita trebuie să ridic mâna foarte sus și așa făceam. Nu am anticipat această situație ieri și nu am avut credințe de dependență sau de motivație asociate

Al doilea lucru se referă la diferența între intențiile active și inactive, deloc ușor de descris. Este un lucru pe care am vrea să-l ocolim pentru ca determinarea să rămână clară cu orice preț. Dar el nu poate fi ocolit. Când acționez în realitate eu fac ceva care poate fi numit a da comandă unei părți a corpului meu. Aceasta vorbind desigur metaforic. Dar mai bine o metaforă decât nimic. Ceea ce mai trebuie spus, deși cuvintele sunt folosite pentru alte scopuri, este că eu sunt și executor și încerc să fac lucrurile cerute sau să mă dirijez să le fac. Nu există un contrafactual la acest fapt în intenția inactivă.

Intențiile și actele de voință active nu sunt întotdeauna idei populare în filosofia mentalului și în psihologie. Doctrina behaviorismului în numeroasele sale forme a devenit un inamic al evenimentelor mentale și în particular al intențiilor active. Comportamentele par a fi deasupra lor. Trebuie să fie o rațiune pentru aceasta întrucât pare greu să negi că intențiile active există sau că apar uneori. Un motiv pentru a le accepta îl reprezintă părerea actuală că ele nu sunt atât de evazive cum s-a crezut. Sunt în mare parte similare cu intențiile inactive deși au o parte adițională, partea executivă. Altă rațiune de a le accepta rezultă din ceva apropiat de situația unei persoane care a

paralizat dar nu știe încă și crede că are spatele presat cu pumnii. Se presupune că situația apare datorită evenimentului mental al intenției sale active de-a face ceva. Ceea ce de asemenea merită a fi notat este că opoziția la intențiile active are de-a face cu faptul că ele pot fi doar reamintite nu focalizate pe ceva în apariție. Dar există oare același adevăr pentru observația unui lucru în preajma mea, un moment mai înainte și pentru ceea ce se va întâmpla?

Ceea ce a fost spus până aici a fost într-un fel asigurat. Acțiunile sunt *tipic* precedate de intenții inactive și *mai puțin tipic* precedate și acompaniate de intenții active. Ne întrebăm dacă o mișcare considerată ca o acțiune *trebuie* precedată și acompaniată de ambele? Include conceptul unei acțiuni ambele aspecte?

Putem da un răspuns scurt referindu-ne la niște cazuri simple. Un om care stă pentru prima oară în fața televizorului are tendința de a se foi, de-a face mici mișcări. Este greu să negi că o mișcare pe care o fac acum, să zicem că îmi ating ochiul sau o floare de pe masă, și de care sunt deplin conștient nu ar fi acțiune. Dar în nici un caz nu avem o intenție inactivă pentru ea.

Putem trage concluzia că acțiunile nu sunt definibile ca mișcări precedate de intenții inactive sau de așteptare. De multe ori se întâmplă așa, dar nu înseamnă că această relație este necesară. Putem conchide de asemenea că acțiunile *sunt* parțial definibile ca mișcări precedate sau acompaniate de intenții active. Dacă una din mișcările mele nu presupune astfel de lucruri, ea nu este acțiune mai mult decât mișcarea reflexă a piciorului meu când doctorul îmi lovește genunchiul.

Atât despre prima parte a prezentării acțiunilor. Partea a doua se referă la relația între intenția activă și mișcare. Ea nu poate fi abordată în fugă. Partea primă a fost inclusă în ceea ce a fost spus despre intenții, iar cealaltă parte va fi apărut în mintea noastră în felul următor:

Dacă intențiile includ credințe despre mișcările viitoare și în particular o credință predictivă că o mișcare particulară are loc, atunci intențiile *reprezintă* mișcări. Într-un fel ele descriu, sau redau, sau se referă la mișcări. În cazul unor simple mișcări fără urmare în ele însele, ceea ce

ar putea fi adevărat se referă la faptul că noi avem un fel de imagine tactilă a ceea ce este pe cale să se întâmple.

Dacă am o intenție și ceea ce se întâmplă în momentul următor nu se potrivește cu ea, nu este reprezentat în ea deloc, pare că eu nu am acționat. Un lucru care ne va ajuta să ne convingem de aceasta este faptul că acțiunile reprezintă ceva de care oamenii sunt responsabili.

Aceasta ne ajută să ne convingem că acțiunile reprezintă fenomene pentru care oamenii sunt făcuți responsabili. Dacă avem o intenție fermă care totuși nu are legătură cu mișcarea care urmează, sigur nu suntem responsabili pentru mișcare, chiar dacă am putea fi pentru intenție. Există desigur și cazuri la limită. Ce putem spune despre bărbatul care într-adevăr intenționează să sărute mireasa la altar, dar strânge mâinile în loc.

Dacă intențiile produc mișcări când mișcările sunt acțiuni, acestea stau într-o relație secundară cu intențiile care reprezintă cauze ale lor. Pare a nu fi nici o îndoială cu privire la această parte a concepției noastre bazate pe o credință comună referitoare la acțiune ca parte a teoriei determinismului. Conexiunea cauzală este tot atât de esențială ca și conexiunea reprezentațională. Dacă am o intenție fermă și mișcarea mea urmează linia reprezentată de intenție, avem o acțiune. Dacă mișcarea este în funcție de o șansă sau a fost cauzată de ceva care a interferat cu mușchii mei într-un fel care nu are legătură cu intenția mea, atunci, acea mișcare nu reprezintă o acțiune.

Am aruncat o privire asupra evenimentelor mentale care preced mișcările considerate acțiuni și asupra relației între evenimentele mentale și acțiuni. În final voi adăuga doar câteva cuvinte despre mișcare în sine. Este posibil să avem aici o mică încurcătură dar nu pentru mult timp. Întrebarea care rămâne este cea pusă mai înainte. Dacă te lovesc cu un bulgăre de zăpadă, există acțiune doar când are loc mișcarea mea? A lovi pe cineva cu un bulgăre poate să descrie mai mult decât o acțiune. Dacă ne limităm la întrebarea: unde are loc acțiunea se pare că nu avem obstacole reale să răspundem că ea are loc unde are loc mișcarea. Vom putea spune ceva diferit despre efectele acțiunii, dar asta nu contează aici. Nu va fi deci greu de afirmat că acțiunile *sunt* mișcări care au anumite antecedente.

Când are loc o acțiune? Dacă eu mi-am împușcat vecinul azi și el moare mâine, când a fost el omorât? Dacă moare mâine atunci uciderea nu poate fi o mișcare relevantă de astăzi. Nu trebuie neapărat să avem îndoieli. L-am împușcat astăzi dar sunt efectele acțiunii mele ceea ce se întâmplă mâine. Ca rezultat al acestor efecte poate deveni adevărat că l-am ucis dacă împușcarea a dus la moarte. Dar nu înseamnă că acțiunea mea a avut loc a doua zi. Stabilirea definiției unei acțiuni ca adecvată necesității teoriei noastre ne pune în situația de a definitiva partea a treia, finală, a teoriei determinismului. Apare o problemă delicată. Definiția acțiunii ar suna astfel: *o mișcare corporală cauzată și desigur reprezentată într-o intenție activă.* Problema apare când spunem că partea a treia a determinismului se referă la faptul că *acțiunile sunt cauzate de perechea psihoneurală care include o intenție activă.* Dar dacă înțelegem acțiunile precum le-am definit mai sus aceasta ar fi o propoziție fără sens. Ea stabilește că ceea ce a fost cauzat de intenții a fost cauzat de intenții. Este vorba de o propoziție analitică de tipul: *Toți burlacii sunt necăsătoriți.*

Ceea ce expunem aici reprezintă ceea ce a fost menționat un moment mai înainte și anume că partea a treia a determinismului a fost crezută de aproape toată lumea. Există în limbaj o anumită înțelegere a cuvântului „Acțiune". Dacă aceasta ne dă și siguranță este o altă problemă. Suntem convinși că apare aici o altă întrebare reală la care a treia parte a teoriei determinismului trebuie să răspundă. Este întrebarea: dacă ceea ce apare cauzat printr-o intenție este cauzat printr-o intenție? De fapt nu avem nevoie de o astfel de întrebare. Luând în considerare toate întrebările referitoare la adevărul determinismului, nu dorim ca o parte din ele să fie stabilită prin definiție sau limbaj.

Soluția problemei depinde de cum ne clarificăm concepția despre acțiune și constă în reîntoarcerea la o concepție corelată. Definim o acțiune ca o mișcare într-un fel datorată și reprezentată de o intenție activă. Când întrebăm dacă acțiunea este cauzată de intenții active avem o problemă reală. Ea completează teoria determinismului sau măcar schița acesteia.

Fiecare eveniment mental, incluzând pe cele de alegere și decizie, este legat de un eveniment neural simultan,

cele două fiind nomic corelate. Dacă evenimentul neural a avut loc, orice altceva se va întâmpla, un anumit eveniment mental va avea loc. Evenimentul neural nu va fi avut loc fără cel mental. Fiecare astfel de pereche psihoneurală este efectul unei secvențe cauzale a cărei circumstanță cauzală inițială a conținut evenimente neurale și corporale anterioare și de asemenea unele evenimente ambientale. Fiecare acțiune, în sensul general al cuvântului, reprezintă efectul unei secvențe cauzale a cărei circumstanță inițială a inclus o pereche psihoneurală, ea însăși cuprinzând o intenție activă.

Cele trei părți ale determinismului sunt legate una de alta. Există în ele ceva clar, consistent și finalizat? Avem noi aici o filosofie respectabilă a minții și acțiunii? Putem merge mai departe pentru că în opinia noastră răspunsul este pozitiv. El nu intră în conflict cu teorii și speculații contemporane despre cum mintea și creierul lucrează. Unele din acestea se inspiră din domeniul computerelor și al programelor lor. Filosofia minții pe care o susținem noi poate fi privită ca mai generală sau la un nivel de bază. Într-un fel ea precedă altora și stabilește anumite limite fundamentale pentru ceea ce ar fi alte teorii bune despre minte și creier. Mă îndoiesc că toate teoriile răspândite respectă astfel de limite.

Aici avem un model:

$$\left.\begin{bmatrix} M_3 \\ N_3 \end{bmatrix}\right\} E_2 \qquad \left.\begin{bmatrix} M_4 \\ N_4 \end{bmatrix}\right\} B_1 \quad A$$

M_3 și N_3 reprezintă o pereche psihoneurală. Această pereche împreună cu evenimentul ambiental E_2 apare drept circumstanță cauzală pentru perechea formată din M_4 și N_4. M_4 este o intenție activă sau parte a ei. Perechea din care face parte împreună cu un eveniment corporal B_1 formează circumstanța corporală pentru acțiunea A.

Din perspectiva noastră deterministă ce se poate spune despre filosofia minții și acțiunii în termenii originării sau ai liberului arbitru? Desigur nu vă aflați în compania celui mai favorabil prezentator al acestei alternative. Eu

încă mai încerc să devin un simpatizant al ei. În opinia mea o astfel de filosofie este mai puțin clară, consistentă și finalizată decât altele. Dar nu sunt eu criticul său cel mai acerb. Alții sunt mai răi. Mie teoria mi se pare suficient de respectabilă intelectual pentru a fi luată în atenție. Într-un fel, după cum vom vedea, ea se dovedește importantă și merită tot atâta considerație cât determinismul. Ea ajunge la următoarele idei:

Alegerile și deciziile sunt diferite față de alte evenimente mentale prin aceea că le originează un eu. Aceasta înseamnă că ele îi sunt îndatorate în așa măsură încât nu putem spune nimic mai mult decât că persoana este într-un fel responsabilă față de ele. El sau ea ar fi putut decide diferit, aceleași lucruri fiind date cum au fost și trecutul cum a existat.

Care dintre cele două imagini este adevărată? Iată următoarea noastră preocupare.

5. Neuroştiinţa şi teoria cuantică

Dacă ar fi existat o lume mai bună în care oamenii ar fi avut mai mult timp şi răbdare, decât noi în lumea aceasta, cititorul ar fi putut să citească ceva mai bun decât capitolul de faţă. Am în minte o carte groasă de neuroştiinţă incluzând o largă familie de subiecte de la neurofiziologie, la neuroanatomie, neurobiologie, neurochimie, neuropsihologie şi aşa mai departe. Citirea unei astfel de cărţi ar fi mai utilă pentru că v-ar putea convinge că neuroştiinţa nu este neconcludentă şi speculativă, aşa cum oamenii formaţi filosofic susţin, iar unii chiar au plăcerea să susţină. Desigur neuroştiinţa conţine numeroase idei şi ipoteze de nesusţinut, ca să nu vorbim despre dezacorduri şi ignoranţă. Dar după părerea mea ea conţine totuşi mai mult decât destule fapte care ne fac capabili să alegem între cele două filosofii ale mentalului. Dacă veţi înlocui cu capitolul de faţă cartea de care vorbeam, primul lucru de luat în seamă sunt neuronii. Viaţa noastră mentală are strânse legături cu elemente importante din creierul şi sistemul nostru nervos. Fiecare dintre acestea reprezintă o celulă spre care merg rădăcini sau dendrite, de obicei scurte, similare cu rădăcinile plantelor şi pomilor. În afara fiecărui neuron iese un trunchi sau axon. Rădăcinile conduc *input*-ul spre corpul principal al celulei iar trunchiul, *output*-ul. La capătul axonului se află o sinapsă sau conexiuni cu alţi itemi, deobicei rădăcini ale altor neuroni.

Input-ul şi *Output*-ul sunt de natură electrochimică. Începând de la *input*-ul de pe o rădăcină, substanţele chimice numite neuro-purtători sunt eliberate sau secretate prin sinapsă şi vor contribui la a face neuronul activ sau nu. Unele *input*-uri chimice impulsionează activitatea, altele o inhibă. Activitatea electrică este bine cunoscută. Ea constă în trecerea impulsurilor electrice prin trunchiul-ax al neuronului. Impulsurile apar în paternuri şi la capătul axonului transferă neuro-transmiţătorii prin sinapse la alţi neuroni.

Un adevăr general despre elementele creierului și sistemului nervos se referă la faptul că activitatea lor apare indubitabil cauzală. Nici o problemă nu se ridică aici. Adevărat că ceea ce se întâmplă este exprimat de verbe obișnuite precum „eliberare", „contribuție", „apariție", „ieșire". Verbul general „a cauza" nu caracterizează neuroștiința. Faptul este uneori remarcat, dar nu se pune la îndoială afirmația neezitantă că operațiunile neuronilor sunt cauzale.

Dacă avem îndoieli ele nu pot fi decât de felul celor ce se exprimă și cu privire la meteorologie, inginerie sau mecanica motoarelor. În știință și în afara ei folosim o serie de verbe cauzale începând cu „a împinge" și „a trage" mai degrabă decât a cauza, datorită facilității de utilizare și gradului înalt de informație pe care-l dețin. Nu prezintă dificultăți analiza fiecăruia dintre aceste verbe pe baza termenului cauză și a altora asemănători. Apare clar că în neuroștiință, precum în restul științei, și substantivele sunt cauzale în general, lucrurile fiind definite în termenii proprietăților lor cauzale. Aceasta este adevărat și pentru „neuroni", după cum reiese din scurta definiție dată mai înainte.

În general, concepția despre neuronii individuali, potrivit căreia tot ce este relevant în creierul nostru apare a fi cauzal, poate fi gândită ca un suport clar și puternic pentru teoria determinismului. În particular ea poate fi privită ca suport și pentru propoziția secundă despre cauzalitatea evenimentelor neurale și ceea ce produc ele. Faptul se dovedește general dar nu și evident. Creierul și sistemul nervos conțin un număr imens de neuroni. Din acest motiv neuroștiința se preocupă în mare parte cu relațiile între grupuri, sisteme și tipuri de neuroni.

Vom ajunge și aici dar mai întâi să ne întoarcem la prima parte a determinismului nostru despre conexiunea minte–creier și să observăm un alt fapt general al neuroștiinței. Noi am propus teoria unității din două motive: unul, presupunem că evenimentele mentale ar fi conectate intim cu evenimentele neurale și altul, observăm că teoriile de până acum care le definesc nu sunt acceptabile. Prin supoziția intimității psihoneurale, neuroștiința ne oferă drept suport un adevăr general, un fapt general.

Neuroștiința pune evenimentele mentale în categorii nu foarte diferite de cele obișnuite — gândirea, experiența de a vedea, a dori, a intenționa și așa mai departe. Astfel de categorii sunt asociate cu anumite părți ale creierului: regiuni, lobi, zone. Părțile sistemului limbic au legături cu emoția, motivarea, direcționarea spre scop, printre alte lucruri. Există părți ale cortexului cerebral corelate cu senzațiile și percepțiile și zone implicate în planificarea, începerea și controlul mișcării. Diferite zone, ca de exemplu cea a vorbirii numită zona Broca, au legătură cu funcții înalte ale raționării.

Avem aici ceea ce se numește localizare — categorii ale evenimentelor sau funcțiilor mentale sunt asociate cu localizări particulare în creier. Știm că prezentarea părților creierului pe harta cunoscutului Gall din secolul al XIX-lea, preluată în frenologie, a fost multă vreme dezavuată. În ultimul timp „localizaționiștii moderați" au elaborat însă din nou astfel de lucrări. Acum se știe că nici o parte a creierului nu lucrează singură. Nici una nu se poate desprinde din structura generală a localizării. Prin sine nimic nu asigură evidența legăturii psihoneurale așa de puternic ca generalizarea cu privire la faptul că toți neuronii fiind cauzali devine evidentă afirmația cu privire la cauzalitatea perechii psihoneurale. Ea trebuie să ne facă să înclinăm în direcția conexiunii psihoneurale intime.

Să trecem acum la ce s-ar putea spune despre un fapt neuroștiințific care vine în favoarea celei de-a treia propuneri ale noastre cu privire la cauzarea acțiunilor. Situația este în mare parte similară cu a doua propunere, fiind favorabilă determinismului. Să ne întoarcem la unele fapte mai speciale. Să aruncăm o privire asupra unor situații particulare ce țin de prima noastră propunere despre minte și creier sau despre evenimente mentale și neurale simultane. Aici apar doar „părticele" de evidență a căror expunere poate crea o apreciere nedreaptă cu privire la nivelul cunoașterii în neuroștiință.

Există o mare preocupare pentru cercetarea memoriei și învățării ca activități mentale dependente de experiența anterioară. Subiectul investigației este de obicei conexiunea între factorii neurali și ceea ce se numește comportament. Comportamentul apare ca manifestare evidentă a mentalului și ar trebui să atragă atenția dacă afirmația

nu ar fi adevărată. Deşi ar putea părea surprinzător neuroştiinţa nu este în general behavioristă într-un anume sens al ideii. Ea se află departe de negarea actuală a existenţei evenimentelor mentale sau a conştiinţei şi de lipsa de preocupare pentru ele.

Cea mai dramatică cercetare a memoriei includea stimularea electrică a unor puncte din cortexul pacienţilor cu ajutorul unor electrozi implantaţi. Stimularea a fost acompaniată de „flashback-uri" relatate de pacienţi. Stimularea repetată a acelorași puncte a fost acompaniată de experienţe identice reamintite. Cercetarea contemporană include şi scanarea electronică şi multe alte metode care au dus foarte departe descoperirile din domeniu, dar în aceeaşi direcţie. Există relatări asupra conexiunilor cu emoţiile, cu durerea şi plăcerea.

Raportat la conştiinţa de sine, care reprezintă evenimente mentale în general, există de asemenea un corp dramatic de cercetare. El se preocupă cu hemisferele cerebrale, dreaptă şi stângă, şi cu marele tract de neuroni care le conectează — corpul callos. Când acest tract este secţionat chirurgical, precum în cazul epilepsiei severe, rezultatul nu reprezintă doar un „creier secţionat" ci şi două mentaluri. Pacientul nu mai posedă ceea ce denumim unitatea conştiinţei. Despre aceasta vorbeam în legătură cu evenimentele mentale la începutul Capitolului 2. Concluzia pe care o tragem este că la o persoană obişnuită, normală, unitatea conştiinţei se află în legătură intimă cu o anumită structură neurală. Astfel sunt conceptualizarea, gândirea, rezolvarea problemelor, raţionarea, imaginaţia şi altele. Direcţia tradiţională din neuroştiinţă consideră că despre aceste înalte funcţii se cunoaşte puţin sau mai nimic în termenii structurii creierului. O astfel de retorică este de înţeles fiind consistentă cu alte teorii. De fapt nu ne găsim lipsiţi de date în vecinătatea temei, aceasta datorită limbajului şi vorbirii care sunt fundamentale pentru funcţiile mentale înalte. Noi ne situăm departe de susţinerea că nu cunoaştem nimic despre substratul neural al limbajului şi vorbirii. De pildă, există o largă cunoaştere a acompaniamentului neural al diferitelor dezordini de vorbire, unele din ele evident intelectuale care indică că avem diferite acompaniamente neurale ale gândirii obişnuite, normale.

Rezultatul tuturor acestor lucruri poate fi simplu. Neuroștiința dovedește că evenimentele mentale au corespondență directă neurală. Evenimentele mentale și cele neurale sunt strâns corelate. În acord cu direcția noastră de argumentare concluzia reiese din unificarea evenimentelor mentale cu cele neurale sau altfel spus considerarea lor ca fiind perechi psihoneurale în sensul din teoria unității. Patternul apropierii intime întemeiază teoria unității, dar realizează și altceva. El prezintă ceea ce este fundamental pentru teoria liberului arbitru — eul liber sau originatorul.

Ne putem întoarce acum la evidența neuroștiințifică particulară mai degrabă decât la cea generală a propunerii noastre cu privire la cauzalitatea perechilor psihoneurale. Am putea în acest punct să trecem la anumite categorii ale evenimentelor noastre mentale, una din categorii referindu-se la învățare și memorie, alta la conceptualizare, gândire. Ajungem astfel la o mulțime de fapte particulare, o mulțime de detalii verificabile. Vom da atenție numai la ceea ce este pe de-a-ntregul relevant și anume cercetarea animalelor. De pildă, cercetarea genetică asupra respirației șoarecilor „care se descurcă în labirint" și „care nu se descurcă". În loc de astfel de reflecții să revenim asupra neuroștiinței și afirmațiilor noastre cauzale.

Susține neuroștiința o prezentare a evenimentelor neurale drept cauzale sau a perechilor psihoneurale drept cauzale? Teoria noastră proprie despre determinism include al doilea tip de relatare. Susține oare ceea ce a fost expus asupra funcționării cauzale a neuronilor și ceea ce ar putea fi expus despre legăturile cauzale largi, ideea noastră că întotdeauna o cauză este reprezentată de perechea de evenimente mentale și neurale și nu de evenimente neurale pure? Noi credem astfel, dar e posibil să se susțină și contrariul: că doar evenimentele neurale ar fi cauze.

După părerea mea neuroștiința poate susține ambele poziții în modalități diferite. Dacă prezentam altceva la început nu înseamnă că *negăm* propria afirmație. Noi nu negăm faptul că circumstanța cauzală pentru un eveniment mental sau o acțiune include și un eveniment mental nu numai unul neural.

Dar pot exista și alte puncte de vedere. Unul este cel care neagă că un fapt corelat trebuie distins de altele, fiind

împotriva ideii că evenimentul neural legat de un eveniment mental poate fi rezultat dintr-un proces care nu a fost în întregime neural sau în vreun fel corporal într-un anume moment şi segment. Ideea aceasta a golurilor (discrepanţelor) corporale reprezintă ceea ce credem că a împotmolit interacţionismul pe care l-am prezentat în capitolul 3. Este o diferenţă reală între a spune că evenimentele neurale rezultă din procese care sunt întotdeauna neurale sau în altfel spus corporale şi a spune că evenimentele neurale rezultă din procese întotdeauna neurale sau altfel spus corporale, dar niciodată mentale. Doar ultimul aspect intră în conflict cu concepţia noastră.

Al doilea punct de vedere se referă la faptul că neuroştiinţa nu este preocupată să găsească circumstanţele cauzale pentru evenimente. Prin aceasta ea se aseamănă cu majoritatea ştiinţelor. Conţinutul lor se referă la tipic, la cauze sau la altă parte a circumstanţelor cauzale. Faptul este în acord cu ceva foarte des menţionat. Împotriva iluziilor contrare, multe dintre ştiinţe nu se ocupă cu stabilirea legilor. Neuroştiinţa alege şi ea să nu se preocupe de partea mentală a anumitor circumstanţe cauzale. Pe scurt, motivul ar fi că ele nu sunt gândite a fi deschise investigaţiei ştiinţifice.

Al treilea punct. A nega că evenimentele mentale joacă un rol în explicarea acţiunilor şi a altor evenimente mentale ar însemna întoarcerea la epifenomenalism, doctrină din secolul al XIX-lea pe care am amintit-o în capitolul 2. Dar propoziţia că evenimentele mentale prezente în dorinţele şi credinţele mele sunt incluse în explicaţia acţiunilor mele este acceptată aproape de toată lumea. Epifenomenalul nu este în realitate asertat de neuroştiinţă cu excepţia unor rare momente când apare în cadrul ei filosofarea oscilantă.

Ultimul punct are de-a face cu chestiunea largă dacă neuroştiinţa poate fi angajată doar în studierea cauzelor şi nu şi a circumstanţelor cauzale chiar dacă ceva din obiectul ei se referă la circumstanţe cauzale. Poate fi ea gândită ca sprijin pentru liberul arbitru prin negarea acestora? Faptul este în afara oricărui comentariu. Neuroştiinţa foloseşte din plin concepţia standard a cauzalităţii care include circumstanţele cauzale. A aserta o cauză pentru ceva pe calea standard înseamnă să te obligi faţă de o circum-

stanță cauzală. Aceasta deoarece, printre altele, cauzele au efecte și efectele în înțelegerea standard au circumstanțe cauzale.

Deci, dacă neuroștiința nu neagă cauzalitatea perechii psihoneurale înseamnă oare că o susține? Ea susține partea neurală explicit și pe cea mentală implicit. Aceasta este cu certitudine o solidă echilibrare care duce la concluzii mai largi decât am arătat mai înainte. Neuroștiința ne dă cel puțin un suport ferm pentru teoria noastră a determinismului.

Se poate spune că lucrurile sunt în regulă, deși avem încă o mare problemă. Ea este cea a teoriei cuantice, o parte majoră a fizicii secolului al XX-lea. Veți spune că este vorba despre altceva. Și veți adăuga că este într-un fel ceva mai important decât neuroștiința. Evidența ei depășește evidența neuroștiinței.

Ce se spune deobicei despre teoria cuantică este că ea ar arăta că la nivelul unor particule mici sub nivelul neuronilor, determinismul nu mai apare. La acest nivel micro, dar poate fi adevărat și la nivelul macro, se produce ceva pe bază de șansă și întâmplare. Se poate spune despre apariția evenimentelor că nu este pur și simplu un efect, ele nu apar cu necesitate, ci cu probabilitate. În filosofia mentală a liberului arbitru se dă un răspuns la întrebarea dacă hazardul de la nivelul micro poate apărea și la nivelul macro. Răspunsul este da și astfel ajungem la posibilitatea evenimentelor neurale aleatorii.

Orice discuție despre teoria cuantică trebuie să înceapă cu distincția comună între știință și reflecția asupra ei ca termen. Teoria cuantică este adesea folosită pentru a denumi două lucruri: un formalism (un set de formule matematice) și o interpretare a teoriei formalismului respectiv. Interpretarea arată cum teoria cuantică poate apărea mai mult sau mai puțin în termenii lumii reale. Alt mod de a o înțelege este ca interpretare referitoare la termenii fundamentali din teorie considerați a avea semnificație reală sau ca fiind adevărați despre ceva care reprezintă referentul lor. Ne interesează interpretarea din urmă.

Problema interpretării are un caracter filosofic mai degrabă decât științific. Este o problemă cu privire la care au fost menționate și soluții de ordin religios când nu a fost luată prea în serios. Este prea puțin spus că nu apare un

acord cu privire la această problemă foarte importantă. Nu avem o interpretare clară nici cu privire la existenţa ei. Există un acord doar cu privire la faptul că termenii esenţiali şi fundamentali cum sunt „particulă" şi „undă" nu erau folosiţi în fizica anterioară, acea fizică care era paradigmatic deterministă. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la „poziţie" şi „moment" şi altele. Trebuie doar să deschideţi o carte care expune teoria cuantică pentru studenţi pentru a afla că în această teorie „concepte familiare capătă trăsături ciudate, sau chiar devin lipsite de sens". Faptul este alarmant, dar nu în punctul principal.

Punctul principal arată că nu există o interpretare clară a teoriei cuantice. Ce ar trebui deci să credem? Ce am putea înţelege cu privire la felul cum teoria cuantică se aplică la lume şi la noi înşine?

Unul dintre lucrurile spuse aici ne poate duce la imaginarea unei mici controverse. Un adept al determinismului universal, cineva care aplică cauzalitatea mai larg decât în filosofia mentalului şi acţiunii, întâlneşte un zelos contestatar. Acesta spune că determinismul universal este o greşeală pentru că nu orice lucru reprezintă un efect. Numerele nu sunt efecte şi de asemenea nici propoziţiile nu sunt efecte. În general ceea ce este numit obiect abstract nu reprezintă efect. Se poate adăuga deci că spaţiul şi timpul nu sunt efecte, dar să ne ocupăm deocamdată de numere şi propoziţii. Cum va răspunde adeptul determinismului? Dacă are simţ practic va rămâne netulburat şi va răspunde de la început că niciodată nu a crezut că numărul 5 este un efect. Teoria sa se aplică doar la evenimente, lucruri care au loc şi nu la obiecte abstracte. Nu are nici un rost să se încerce negarea determinismului său spunând privitor la lucruri despre care el niciodată nu a gândit că ar fi efecte, că nu sunt efecte.

Acum despre teoria cuantică. Ea este deobicei interpretată ca teoria care susţine că anumite lucruri nu sunt efecte. Care anume? Un fel de răspuns este sugerat de ceea ce se numeşte interpretarea şcolii de la Copenhaga, poate cel mai răspândit răspuns. Acesta are de-a face cu ideile referitoare la consecinţele conceperii subiectului ca materie a experimentării şi a gândirii noastre despre el şi cu ideile cu privire la realitate ca materie a propriei noastre construcţii. Dacă se citeşte standard teoria cuantică se poa-

te forma o listă de lucruri care nu sunt efecte. Ea cuprinde fapte dependente de observator, idei subiective, concepte ideale, conținuturi ale conștiinței asupra realității, propoziții, probabilități, elemente de calcul, devize sau obiecte matematice, fenomene statistice, obiecte abstracte, unde în spațiul abstract matematic, entități teoretice fără realitate empirică, constructe abstracte ale imaginației. Toate aceste obiecte, ca și propozițiile despre ele nu sunt nici adevărate, nici false.

Un gând ne vine imediat în minte. Ceea ce noi considerăm a fi efecte, evenimente de un anumit fel și de un anumit nivel, nu este ceea ce teoria cuantică neagă a fi efecte. De aceea este probabil că putem rămâne netulburați în determinismul nostru. Vom aștepta noi clarificări înainte să fim nevoiți a abandona teoria noastră. Probabil va trebui să așteptăm multă vreme pentru că teoria cuantică este o teorie tânără care se așteaptă a fi întărită ca mâine. Cineva care a vorbit cu fizicieni ar putea spune că există aici ceva care ne-ar putea face să ezităm sau chiar să ne oprim din drumul nostru. Este faptul că teoria cuantică pare plină de succes, o teorie științifică de vârf, paradigmatică și care se va păstra invalidă mult timp.

Ideea succesului teoriei vine în primul rând de la faptul că este acceptată de fizicieni în general. Sau mai bine zis că a fost acceptată după ce s-au dat deoparte nerezolvările sau confuziile rezultate din interpretarea ei. Ea este acceptată ca teorie formalizată și de asemenea în termenii unor rezultate experimentale și aplicații practice. În al doilea rând există motive pentru a accepta această teorie întrucât corespunde datelor experimentale și face predicții care au fost confirmate. În al treilea rând există într-adevăr aplicații practice ale ei cum ar fi reacția nucleară, laserul și altele. În final, o altă virtute a teoriei este faptul că se dovedește fertilă. A dat naștere la alte dezvoltări teoretice.

Nimic din cele de mai sus nu poate fi negat, dar cât dintr-un argument se poate acoperi astfel? Problema reală care ne preocupă este tocmai interpretarea teoriei. Ce aduce teoria cuantică nou cu privire la natura realității? Ideea succesului apare separat de aceasta și nu reprezintă o premisă din care o interpretare a teoriei urmează. Trebuie adăugat că și teoria pe care teoria cuantică a înlocuit-o

a fost o teorie de mare succes. Pe scurt, putem spune că succesul unei teorii este departe de a fi acelaşi lucru cu adevărul unei interpretări sau cu modelul unei teorii.

Al treilea punct de vedere apare dacă vom concede că adevărata interpretare a teoriei cuantice este aceea care vine în conflict cu determinismul şi anume că adevărul despre realitate poate fi dat de fizici diferite dintre care una este cea deterministă. Aceasta a fost convingerea fermă a câtorva dintre cei mai mari fizicieni moderni incluzându-l pe Einstein. Nu este de modă veche calea ce conduce la persistenţa unei astfel de convingeri, nici reamintirea unei sugestii simpliste, a unei dorinţe freudiene abisale de a crede în existenţa unei lumi care funcţionează ca un ceasornic. La nivelul macro, adică la nivelul deasupra microparticulelor despre care cunoaştem cel mai mult, totul există ca relaţie cauză–efect, dacă lăsăm deoparte problema disputată a liberului arbitru. El ar trebui să ne dea un argument inductiv bun cu privire la ce este adevărat la nivelul micro. Există alternative la teoria cuantică. Ele asigură în sens larg predicţii cu privire la rezultatele observabile. Ele sunt efectul faptului că teoria cuantică se dovedeşte incompletă şi că există „variabile ascunse", entităţi pe care ea nu le-a luat în considerare şi care ar putea duce la explicaţii complete asupra tuturor evenimentelor micro. Noile teorii ale „variabilelor ascunse" nu sunt o încercare de a reinstaura mecanismul-ceasornic de dinaintea teoriei cuantice, dar sunt deterministe. Ele sunt inconsistente cu teoria cuantică şi nu se poate spune că au un sprijin prea mare de la fizicienii ortodocşi. Parcă au avut sarcina de a da dovada contrarie. Ortodoxia totuşi nu va fi crezută prea mult. Este bine să ne reamintim că ortodoxia fizicii care a precedat teoria cuantică a părut şi ea a fi inatacabilă.

A patra problemă se referă la relaţia dintre presupusul indeterminism la nivel micro şi ceea ce este adevărat la nivel macro incluzând nivelul neuronilor. Adesea se susţine că ceea ce este indeterminism la nivel micro nu se extinde în indeterminism la nivel macro. Dar un număr de evenimente, nedeterminate la nivel micro, ar putea avea acelaşi efect la nivel macro. Pe de altă parte, s-a spus uneori, în încercarea de a păstra originatorul, liberului arbitru că microindeterminismul produce indeterminism în lumea obişnuită.

Părerile mele cu privire la această problemă nu sunt populare printre fizicieni, dar probabil că nu sunt mai rele din cauza aceasta. Dacă s-a ajuns a spune că indeterminismul este adevărat pentru microparticule, dar nu poate fi transpus în lumea pe care o știm, incluzând sistemul nervos atunci ne-am întors de unde am plecat. Dacă s-a spus că indeterminismul produce evenimente întâmplătoare în lumea obișnuită, ce putem spune despre evidența lor? De ce o lingură nu a levitat până acum când balansul întâmplător al evenimentelor mărunte le-a combinat în acest mod? Răspunsul comun ar fi că orice levitație, din multe motive, este atât de improbabilă încât într-un fel sau altul era în afara problemei. Răspunsul nu mi se pare satisfăcător.

Dacă este adevărat că există indeterminism în lumea reală și căutarea lui aduce premiul Nobel, atunci ar trebui să avem deja un anume progres neîndoielnic în domeniu. Un fel de progres sigur.

Există obiecții foarte diferite la teoria noastră a determinismului. Ele vor constitui subiectul capitolului următor și vom ajunge acolo la concluzia finală asupra adevărului teoriei noastre. Două lucruri am mai spune acum.

Unul are de-a face cu perspectiva tocmai menționată că există micro-indeterminism dar el lasă totul să fie determinat în lumea reală incluzând evenimentele neurale. Este ceea ce a fost mai înainte numit cvasideterminism sau uneori naturalism. Dacă ar fi adevărat, atunci situația este identică cu locul determinismului în abordarea unei probleme cu care ne vom ocupa imediat: problema libertății, a responsabilității. Această problemă nu depinde de adevărul sau adevărul posibil că toată existența noastră personală se bazează pe relația cauză-efect. Cineva care vrea să fie microindeterminist și macrodeterminist în același timp se confruntă cu aceeași problemă.

Ultimul lucru la care ne vom referi este o altă obiecție la filosofia mentalului și acțiunii în termenii liberului arbitru. Ne aflăm în poziția de a vedea că este greșit să crezi că interpretarea teoriei cuantice se susține. Putem gândi aici pe baza ideii opuse a teoriei variabilelor ascunse menționată mai sus. Un adept al determinismului se va simți atras de aceasta pentru rațiuni evidente. Este de asemenea adevărat că viziunea liberului arbitru reprezintă clar

o teorie a variabilelor ascunse. Ea este ceea ce teoria cuantică numeşte viaţă indeterminată cu evenimente mentale şi neurale în ea care nu pot fi explicitate, dar pe care altcineva, un originator le poate explica făcându-ne pe noi responsabili. Acest aspect care apare a fi inconsistent cu teoria cuantică nu se presupune a fi o descriere parţială sau incompletă.

Este teoria noastră a determinismului de acelaşi nivel cu povestea liberului arbitru? Sunt ele amândouă în conflict cu teoria cuantică? Determinismul ce-l susţinem neagă o interpretare a teoriei cuantice. Liberul arbitru după cum apare trebuie să accepte şi să nege aceeaşi interpretare. El o acceptă pentru a salva cauzalitatea evenimentelor şi o neagă pentru a putea vorbi de unele evenimente ca fiind fără şansă. Nu este cea mai bună poziţie posibilă. Probabil liberul arbitru nu ar trebui să încerce să fie în pas cu progresul.

6. Autofaultare?

Teoria noastră a determinismului nu este nici analiză lingvistică, nici metafizică evidentă, nici logică pură. Ea este un tip de teorie empirică. Dacă va fi adevărată sau falsă depinde în ultimă instanță de fapte. Neuroștiința, teoria cuantică și alte direcții similare o influențează puternic. Dar sursele faptelor nu sunt singurele care o fundamentează. Filosofii obișnuiesc să fie mai ambițioși când se angajează în procesul de deducție a ceea ce lumea este sau nu este, decât când observă și descriu lumea. Ei nu greșesc întotdeauna când procedează așa. O teorie empirică admisă poate manifesta la început neajunsuri conceptuale în procesul stabilirii adevărului. Pe calea de a deveni adevărată apare o inconsistență, iar inconsistența poate fi legată de ceva care nu se vede la suprafață.

Astfel de idei pot conduce la concluzia că nu putem separa problema respectabilității conceptuale a determinismului de problema adevărului, cum încercăm adesea să facem. Dar să nu zăbovim la această temă aici. Trebuie să vedem întâi ce putem numi obiecții filosofice la adevărul teoriei noastre deterministe, adesea considerată doar aproape de determinism. Ne vom referi la cinci dintre ele. Toate ilustrează efectele unei autofaultări pe care teoria noastră ar comite-o chiar înainte de a apărea în fața tribunalului faptelor. Dacă teoria este adevărată viitorul trebuie să fie într-un fel predictibil. Pentru început deci s-ar putea spune că *orice* decizie sau alegere viitoare trivială sau gravă ar putea fi cunoscută dinainte, ceea ce face ca foarte puțini oameni să creadă o astfel de teorie falsă. Noi nu susținem însă astfel de lucruri. Foarte adesea obiecția se bazează pe lucrarea imaginației sau pe rezultate ale științei. Dacă teoria noastră ar fi adevărată, spune cel care obiectează, ar fi fost posibil să prevezi conținutul muzicii lui Mozart și ecuațiile lui Einstein cu un timp înainte de apariția lor ceea ce este un nonsens.

Dar este chiar un nonsens? Vrem să ne exprimăm foarte clar referitor la predictibilitate. Este un fel de predicti-

bilitate aceea care duce la nonsens și un alt fel aceea la care teoria noastră ne conduce? Se poate face o distincție între ceea ce putem numi predictibilitate și ceea ce numim predictibilitate condițională. Distincția nu este greu de realizat. Într-un caz predictibil înseamnă să poți cunoaște dinainte lucrurile și situațiile din prezent, pe baza cunoștințelor existente sau posibile. În al doilea caz predictibilitatea presupune o cunoaștere cauzală sau cum se mai spune cunoașterea legilor. Este vorba de cunoașterea modului în care lucrurile funcționează. Știu că am două obiecte, un ou și un ciocan și pentru că am o anumită cunoaștere cauzală cu privire la cele două pot ști sau pot avea o idee asupra viitorului: în cazul când ciocanul lovește oul, acesta se va sparge.

Ce ar fi necesar în plus pentru predictibilitatea condițională a ceva? Sunt lucruri care pot fi concepute sau imaginate pentru ca o anume cunoaștere să ne ajute să prevedem viitorul? Sunt și lucruri sau fapte ale lumii care chiar dacă au fost cunoscute pot să ne înșele? Nu putem spune că cineva cunoaște cu adevărat o anumită stare sau conexiune cauzală, doar pentru motivul că o anumită cunoaștere a fost înregistrată sau că ea pare normal posibilă. Dacă facem presupuneri despre regularitatea naturii sau lumii macro pare predictibil că ultima pietricică se va opri când ultima avalanșă de pe pământ se va sfârși în secolul al douăzeci și doilea. Este evident că nimeni nu va putea avea o astfel de cunoaștere în avans despre starea lumii și nici despre conexiunile ei cauzale relevante. Se pare că factorii cauzali sunt cei care opresc pe oricine să obțină o astfel de cunoaștere.

Dacă teoria noastră a determinismului este adevărată viitorul fiecărei persoane ar putea fi predictibil, deoarece anumiți factori din trecut, prezent și viitor ar putea fi cunoscuți. De fapt acest lucru este conceptibil dar practic imposibil. Cineva care mă cunoaște acum mental sau neural și știe care sunt efectele mediului asupra mea în viitor sau posedă adevărurile cauzale necesare pentru a spune că anumite lucruri vor da naștere altora, nu poate prin suma acestor cunoștințe să prevadă ce se va întâmpla în tot restul vieții mele. Dar produce oare o astfel de concluzie un argument pentru demonstrarea faptului că teoria ar fi falsă? Eu nu cred. Se pare că nu se poate face doar o obiecție

la teoria mea fără a o nega de plano. Aceasta, deoarece concluzia reprezintă chiar teoria. Negarea ei neagă teoria. Situația apare asemănătoare când cineva spune că poate dovedi că nu ai o cămașă nouă și încearcă să o facă arătând că nu porți o cămașă nouă. Predictibilitatea condițională afirmă că este conceptibil că cineva poate ști cum stau lucrurile și ca atare poate spune ceva despre viitor. Astfel că nu suntem departe de propoziția că lucrurile vor sta în anume fel în viitor. Chiar dacă se poate răspunde la obiecție ar fi multe de spus. Se simte o rezistență la ideea că s-ar putea într-un sens prezice fiecare element al viitorului nostru. Ceva asemănător cu ce spuneam despre Mozart și Einstein. Oare din cauză că suntem siguri de actuala imposibilitate a cuiva de a obține cunoașterea necesară transferăm concluzia aceasta în propoziția că dacă am poseda o astfel de cunoaștere am putea spune care va fi viitorul nostru? Acest comportament este foarte obișnuit. Și cred că reprezintă una din explicațiile rezistenței la teoria noastră. Evident că nu se poate falsifica propoziția predictibilității condiționale mai mult decât a fost falsificată predicția despre ultima pietricică a avalanșei.

Există și o altă explicație mai largă a rezistenței, dar nici aceasta nu falsifică teoria noastră. Se poate face opoziție la o afirmație din alte motive decât că afirmația ar fi falsă. O astfel de direcție de gândire este importantă și va sta în centrul preocupărilor noastre. Dar ea nu se referă la adevărul determinismului, ci mai ales la dorințele noastre cu privire la acesta.

Să luăm în atenție a doua obiecție filosofică la adevărul teoriei noastre. Pornim de la o fantezie sau un experiment mental. Presupunem că ieri o persoană a prezis că dacă vei alege astăzi la jocul de noroc între două cutii, în concordanță cu propunerea lui, vei câștiga. Nu este corect să identifici persoana cu Dumnezeu, deși ai fi tentat să mergi pe o astfel de linie. Puteai alege să iei doar o cutie sau pe ambele. Știi că prima cutie conține sigur 1 000 dolari, iar a doua conține sau 1 000 000 dolari sau nimic. Mai știi altceva că dacă persoana a prezis că vei lua ambele cutii nu a pus nimic în a doua cutie. Dacă a prezis că vei lua doar a doua cutie, persoana a pus în ea 1 000 000 de dolari. Se mai cunoaște că persoana respectivă a făcut prezîceri de mii de ori înainte și nu a greșit. Se știa că oricine

alege să ia ambele cutii poate câștiga doar 1 000 de dolari, Și oricine o alege numai pe a doua ia sigur 1 000 000 de dolari. Nimeni n-a atins performanța de a lua 1 001 000 dolari.

Aceasta ar fi o parte a poveștii, dar nici cealaltă parte nu trebuie uitată. Persoana nu numai că a prezis, ci a acționat. Ca rezultat cutia va avea sau nu 1 000 000 de dolari în ea.

Problema se pune: ce vei face tu? Și presupunând că vrei să iei atât de mulți bani câți se poate, vei lua oare ambele cutii sau doar una? Problema a fost concepută de William Newcomb și îi poartă numele. Desigur, există un argument puternic să vrei doar o a doua cutie. Trebuie să și crezi că evident ai făcut cea mai bună alegere. Dificultatea apare când te gândești că există un argument tot atât de puternic să iei ambele cutii. Problema este dacă 1 000 000 de dolari se află sau nu în cutia a doua. Prima posibilitate este ca banii să fie acolo. Atunci cel mai bun lucru e să le iei pe amândouă pentru potul cel mare. A doua posibilitate să nu se afle în cutie cei 1 000 000 de dolari. Atunci categoric ar fi bine să iei tot ambele cutii măcar ai câștiga 1 000 de dolari în loc de nimic. Deci nu contează adevărul despre a doua cutie, vei lua oricum 1 000 de dolari dacă alegi varianta cu două cutii.

Toate acestea ne duc la un nou argument împotriva determinismului furnizat de un filosof. El este următorul. Să presupunem că ne-am convins că este bine să luăm ambele cutii, mai mult, că prin această alegere vom sfârși prin a câștiga 1 001 000 de dolari. Dar va trebui să acceptăm că persoana a greșit în previziunile ei. Dacă ea a făcut prezicerea corect, clar nu ar fi bani în a doua cutie. Aceasta înseamnă că nu poate exista cineva precum persoana pe care am presupus-o și care face doar predicții adevărate. În termenii distincției inițiale nu există predictibilitate condițională a alegerilor. Dar dacă nu poate exista determinism aici, determinismul nu poate fi adevărat în general. El conține sau măcar asertează predictibilitatea condițională. Dacă determinismul este adevărat ar trebui să fie valabilă predictibilitatea.

Ce poate fi spus despre aceasta? Este greu să convingem pe cineva că avem sau nu avem aici un argument împotriva determinismului. Dar un lucru apare cert. Argu-

mentul depinde de ceea ce este pus la îndoială, astfel că alegerea corectă ar fi să iei ambele cutii și atunci câștigi potul cel mare. Totuși eu nu încerc să te conving să iei doar o cutie din moment ce asemănător cu aceasta nici paradoxul lui Newcomb nu are soluție. Lucrurile stau așa pentru că situația rămâne prea misterioasă și nu avem informație suficientă. (Problemele nu *trebuie* să aibă întotdeauna soluții. Dacă o monedă perfectă este aruncată și doresc să aflu ce va cădea cap sau stemă nu există răspuns). Dar dacă se schimbă situația imaginată, atunci există o soluție a problemei și nu o obiecție la determinism. Putem să schimbăm situația în mai multe feluri.

Să presupunem că schimbăm situația imaginată în așa fel încât să fie natural sau posibil să credem că atunci când omul alege ambele cutii alegerea lui e cauzată de părerea că nu sunt bani în a doua cutie. Nu știu cum a funcționat, dar credem că aici a funcționat într-un fel cauza. Dacă noi credem acest lucru nu avem probleme cu sfatul pentru alegere. Și nu mai funcționează argumentul împotriva determinismului.

Noi putem să spunem altfel că o persoană poate vedea în viitor dând sens acestui lucru. Într-un astfel de caz dacă ne hotărâm că trebuie să alegem ambele cutii putem avea o altă concluzie dar nu va fi despre determinism. Va fi despre inexistența a ceva ce poate fi „văzut" în viitor fără a face o greșeală.

Putem să ne mai aducem aminte și că persoana a recomandat de mii de ori aceeași alegere altor persoane înainte și nu a greșit în predicțiile sale. Ce urmează de aici? Faptul că noi credem despre persoană că ar fi o ghicitoare a personalităților și a propensităților de joc, dar că a avut și noroc în predicțiile sale? Dacă vom crede un astfel de lucru vom da sfatul să fie alese ambele cutii. Dar nu urmează nimic de aici despre determinism din moment ce persoana nu s-a implicat în a prezice lucrurile pe baza determinismului. Se poate ca ea să fi avut succes în predicția sa folosind teoria noastră a determinismului. Aici apare o nouă idee. Putem crede că persoana are premisele determinismului, dar niciodată din predicții nu a rezultat modul său de a acționa. Ea este ca o mașină. Dar dacă determinismul este adevărat noi știm că două lucruri sunt imposibile. Se poate întâmpla că cineva alege ambele cutii și găsește în

a doua 1 000 000 de dolari. Dar nu se poate întâmpla să se aleagă doar a doua cutie și să nu fie nimic în ea. Deci va trebui să vă sfătuim să luați doar a doua cutie. Și nu avem nici o obiecție la determinism.

Toate acestea nu apar prea corecte și sunt greu de susținut. Se nasc neclarități. Clară apare întrebarea: există vreun argument de acest fel pentru sau împotriva determinismului care ar sparge gheața evidenței empirice pentru sau împotriva determinismului?

A treia obiecție filosofică cu privire la adevărul teoriei noastre a determinismului pornește de la faptul că și atunci când am un gând predictiv, de pildă, că voi pleca mâine la Brighton, pot oricând să fac un pas înapoi, să mă răzgândesc. Tot așa dacă azi cred că teoria determinismului este adevărată și că mâine voi efectua o acțiune, pot să mă răzgândesc și să retrag interogativ sau contemplativ concluzia.

Rezultatul dării înapoi nu este numai un gând sau o credință că da, am vrut să fac un lucru și m-am răzgândit. Ceea ce am făcut este că am luat o decizie, am avut un fel de intenție. Eu nu sunt doar spectator al vieții mele ci un actor real al ei. Când îmi pun o întrebare factuală „Ce voi face?" aceasta se transformă în întrebarea „Ce ar trebui să fac?"

Dar poate duce un astfel de fapt la o obiecție la determinism? Este greu de precizat. De la început ne întrebăm pentru ce nu ar fi momentul răzgândirii un eveniment mental care are corelatele nomice ale evenimentelor mentale? De ce n-ar trebui ca aceste momente să aibă adevărul pe care determinismul nostru îl spune despre ele?

Desigur nu există nimic în teoria noastră care să ducă la concluzia că ceva care are caracterul sau natura deciziei într-adevăr are doar caracterul gândului sau încrederii în prezicerea că voi face un anumit lucru. Teoria, pentru a fi completă, va trebui să țină seama de diferența între ceea ce noi numim natural evenimente mentale active sau pasive, lucru nu prea greu. Abordarea va avea de-a face cu cele active racordate la un plan sau direcționate spre un scop. Să ne întoarcem la punctul principal — teoria noastră nu transformă deciziile în predicții.

Există aici materialul pentru a patra obiecție. De ce fac ceea ce fac? Mare parte din răspuns la această chestiune

are caracter evaluativ. Am efectuat ceva pentru că are valoare. Dacă sunt întrebat de ce am cumpărat flori pentru a le duce acasă, explicația se referă la faptul că sunt frumoase sau că o cameră fără flori este posomorâtă sau că era o bună idee să încerc să-i plac soției. Explicația mea are elemente evaluative sau normative. În general explicațiile despre acțiunile noastre au acest caracter.

Obiecția ar fi că teoria determinismului dă o explicație generală acțiunilor fără părți evaluative sau normative. Dacă nu avem astfel de părți nu e posibil să dăm o explicație generală completă. Trebuie să fie o cale normală de explicare a acțiunilor.

Răspuns la obiecție ar fi că în vreme ce teoria noastră nu include evaluări într-un anume sens ea le acceptă în altul. Ea *nu face* evaluări ale florilor sau a orice altceva, dar le ia în considerare. De departe se poate afirma că opiniile despre lucruri, să zicem că admirăm cum arată cineva, joacă un rol în efectuarea acțiunilor. Aceste evenimente mentale sunt cruciale.

Dar diferă oare explicația obișnuită a acțiunilor mele de aceasta? Voi spune întotdeauna când sunt întrebat de ce am cumpărat flori că sunt frumoase sau un alt motiv. Cum voi lega lucrurile în propoziția mea nu este foarte important. Dacă se insistă pot să separ evaluarea de explicație. Ceea ce *explică* de ce am cumpărat flori apare și pe planul propozițiilor adevărate sau false — le-am luat pentru că este adevărat că sunt frumoase. Evaluarea că sunt frumoase ar putea fi adevărată sau falsă în sens obișnuit. Cele două nu sunt legate. Pe drumul spre casă pot avea o altă opinie despre flori și să mă simt încurcat că le-am cumpărat. Dar pot continua să spun, deși rușinat, că le-am luat pentru că am crezut că sunt frumoase.

Toate cele patru obiecții, și altele la fel, au drept rezultat concluzia că determinismul într-un fel se autoneagă sau oricum este infirmat înainte de a ne referi la neuroștiințe și la celelalte aspecte legate de ele. A cincea și ultima obiecție este încă mai explicită în a afirma că determinismul se autofaultează chiar se autodistruge.

Ea a fost stabilită de filosoful Greciei antice, Epicur, și se menține încă. Ceea ce spune Epicur este că un determinist nu poate critica doctrina liberului arbitru pentru că el admite criticismul său propriu ca determinat în sine. El

nu poate obiecta realmente la liberul arbitru pentru că trebuie să accepte că orice obiecție este doar problemă de cauză și efect. El nu poate să ia ceea ce se spune decât ca obiecție și criticism real. Avem aici aplicarea aserțiunii proprii la teoria proprie și la argumentele pentru ea. Toate sunt doar efecte. Mai mult, dacă un determinism spune că poate critica în mod real, obiecta, nega, el este obligat să admită că și teoria sa este falsă. Pe scurt, determinismul este autodestructiv.

Aceasta mi se pare cea mai plauzibilă obiecție la determinism, dar întrebarea este unde ne duce ea? Diferiți filosofi o interpretează diferit.

Ideea ar fi că dacă judecata apare drept efect determinist ea nu poate fi adevărată? Un determinist nu poate să convingă în mod real pentru că nu poate lua ceea ce spune ca fiind adevărat? Nu pare a fi funcțional. Să presupunem că o judecată este adevărată dacă ea corespunde unui fapt. Este definiția centrală a adevărului judecății. Nu pare a exista un conflict între existența judecății ca efect și corespondența ei la un fapt. Omul de știință întâi a acceptat obiecția epicureană la determinism, apoi s-a răzgândit. Ceea ce a gândit la început era: „Dacă opiniile mele sunt rezultatul proceselor chimice care au loc în creierul meu, ele sunt determinate de legile chimiei, nu ale logicii". A pune problema în felul în care mulți filosofi o pun înseamnă că orice este într-adevăr o opinie, o judecată, un argument sau ceva asemănător, aparține rațiunii, nu cauzei. Dar ce este rațiunea? Există numeroase răspunsuri. De altfel *toate* versiunile obiecției lui Epicur pot fi exprimate în termenii rațiunii. Să zicem că rațiunea constă în general în legile logicii și din propoziții adevărate când toate aceste lucruri sunt obiecte abstracte. Dar obiectele abstracte nu cauzează nimic. Nu este bine să spunem ca omul de știință că opiniile mele dacă sunt bune sunt cauzate de obiecte abstracte. Ele nu pot fi astfel cauzate.

A treia idee mai comună este aceea că dacă îmbrățișez determinismul trebuie să renunț la opiniile și convingerile mele ca fiind libere, pentru că așa-numitele opinii și convingeri sunt efecte ale creierului meu. Aceasta ne duce înapoi la ceva observat de nenumărate ori: trebuie să renunțăm la argumentare dacă îmbrățișăm determinismul pentru că determinismul duce la epifenomenalism. Dar altceva

ce poate fi spus despre obiecția particulară de mai sus, este că teoria noastră a determinismului nu reprezintă un epifenomenalism. În acord cu teoria noastră opiniile mele sunt parțial efecte ale opiniilor anterioare, evenimente mentale anterioare. A patra idee este mai bună, dar cât de bună? Ea apare pe linia că dacă ceea ce gândesc este o opinie adevărată atunci poate și determinismul este adevărat. După părerea mea aceasta este un efect. Se pare că pot poseda o opinie dacă este adevărată. Aș fi avut-o și dacă era falsă. Ceea ce explică posesia ei nu este faptul că ar fi pe deplin adevărată ci ceva diferit. Ea poate fi adevărată dar să nu am încredere că este. Un bun răspuns ar fi că ea depinde de supoziția potrivit căreia și dacă opinia mea ar fi fost falsă totuși aș fi fost determinat cauzal să o posed. Dar de ce ar fi așa? Dacă opinia era falsă nu ar fi trebuit să existe cauza de a o susține. Cred că există o claviatură în fața mea. Aș fi oare determinat să gândesc dacă n-ar exista? Ar trebui să spunem la acest punct că avem un argument pentru a arăta că încrederea și cauzalitatea sunt separate — cauzalitatea nu poate garanta în orice ocazie că opiniile mele sunt în regulă. Faptul trebuie admis. Și ce este cu asta? Nimic nu-mi poate da întreaga încredere. În particular eu nu aș putea s-o extrag din doctrina liberului arbitru.

Există o versiune ultimă și cea mai bună a obiecției epicureene, dar cu specificul schimbat. Se pleacă de la faptul că încrederea asupra posedării cunoașterii depinde de libertatea mea de-a face anumite lucruri. Există o conexiune între încredere și acțiune. Părerea mea că Vivien și Ana se află la parter depinde de libertatea de a coborî și a cerceta. Încrederea mea într-o propoziție a acestei cărți depinde de posibilitatea mea a de a fi liber să-mi pun anumite întrebări mie însumi, de a căuta pasajele unde pot găsi dovada pentru sau contra. Faptul trebuie garantat. Apoi se poate trece la următorul argument. Dacă determinismul este adevărat eu nu sunt liber, și dacă nu sunt liber nu mă pot angaja într-o reală investigație sau cercetare și, prin urmare, eu nu pot avea încredere nici în opoziția la liberul arbitru, nici în filosofia mentalului și acțiunii sau în susținerea determinismului. Acesta pare a fi un fapt căruia trebuie să-i acordăm o mare atenție. Dar nu

acum. Mai bine să fim atenți la el când ne întoarcem la problema consecințelor și implicațiilor determinismului.

Ceea ce rămâne este concluzia despre adevărul determinismului care ia în atenție neuroștiința și teoria cuantică și care este abordat în acest capitol. Ar trebui luate în atenție și alte științe și de asemenea judecățile obișnuite adesea numite simțul comun. Concluzia nu este adevărul determinismului. Dacă presupunem că lucrul cel mai rezonabil care poate fi spus despre o teorie este ceva mai puțin decât că ar fi adevărată, atunci concluzia ar fi că determinismul nu poate fi lipsit total de onoruri. Concluzia a fost anticipată mai înainte. Dacă luăm în atenție toate aspectele determinismul apare ca *deplin susținut* și *nu poate fi dovedit ca fals*. Nu e nimic nou că eu însumi îl cred adevărat, dar acesta nu mă duce mai aproape de dovezi.

Dacă luăm în atenție concluzia că determinismul nu a fost dovedit a fi fals apare problema consecințelor. Ce urmează dacă el este adevărat? Aceeași problemă apare dacă ne referim la determinismul parțial. Dacă vom crede în ceea ce se numește micro-indeterminism, dar nu vom accepta că el rezultă din macro-determinism ci mai degrabă din conceperea evenimentelor mentale și neurale drept cauză și efect, va trebui să ajungem să gândim în același mod despre determinismul din creația noastră.

7. Demoralizare, intransigență

Noi avem speranțe pentru o mulțime de lucruri, multe din ele mărunte. De pildă sperăm să ajungem acasă la ora 7 pentru a vedea știrile la televizor ca să aflăm dacă va fi timp însorit duminică. Noi avem însă speranțe și pentru lucruri importante. O tânără dorește să devină actriță. Ea este susținută de această speranță și se ghidează după ea în tot ce face. Alte persoane au alte speranțe de a deveni cineva, sau de a poseda ceva, de pildă o casă. Pot să sper să am succes într-o luptă lungă împotriva competitorilor sau de a avea un fel de relație cu alte persoane sau de a evita un dezastru. Într-o bună zi voi spera să amân moartea.

Speranțele pentru lucruri importante le numim speranțe vitale. Astfel de speranțe dau vieții indivizilor ceva din natura ei. Diferite astfel de speranțe marchează etapele vieții. Există o speranță care la un moment dat asigură sau reprezintă atitudinea individului față de viitorul său. A contempla viitorul, viața în viitor înseamnă a avea o astfel de speranță. Ar fi greșit să crezi că fiecare speranță vitală are o definiție precisă sau este doar pentru un singur lucru ca în exemplul următor. Speranța de viață poate fi vagă ca atunci când se dorește ca viața să devină decentă sau să nu meargă mai rău. Ea poate fi pentru câteva lucruri importante mai degrabă decât pentru unul singur. Lucrul sau lucrurile vor fi importante în termenii vieții individului, nu și pentru ceilalți. Putem fi atât de nenorocoși ca principala noastră dorință să constea în a avea ce mânca. Acesta este singurul proiect pe care îl dorim și pe care credem că-l vom putea satisface. Speranțele vitale par să aibă în general două feluri de conținut. Există o stare de lucruri când dorim ceva, să zicem, să găsim calea spre succes sau ca familia să fie în siguranță sau doar să dobândim o mașină. Această situație este importantă dar mai puțin decât altele. Alte feluri de conținut al speranței trebuie să aibă de-a face cu viitoarele noastre acțiuni, probabil cu o lungă campanie pentru ele.

Ceea ce înseamnă că noi nu dorim doar să avem lucruri ci să le dobândim. Însă a avea succes este una iar a-l realiza este alta. Dar chiar dacă nu ne autoexaminăm și nu ne concentrăm asupra căii de-a face lucruri pentru noi, speranțele au de-a face cu viitoarele noastre acțiuni. Aceasta deoarece credem că prin acțiunile noastre trebuie să facem ceea ce dorim. Chiar dacă ceea ce vrem este să devenim bogați și nu prea știm cum, realizarea dorinței depinde de ceea ce facem. Nu suntem fataliști de un anume fel care cred că viitorul nu are legătură cu propriile acțiuni. Oricum nu gândim în general în acest mod. Noi gândim despre viitorul nostru în termenii viitoarelor acțiuni. În particular gândim în termenii a ceea ce se poate iniția prin acțiunile noastre.

Ne-am putea întreba aici: ce este speranța? Un scurt răspuns ar fi că speranța înseamnă o atitudine față de viitor. Dar ce înseamnă o atitudine? Este greu de dat un răspuns la aceasta. Reflecțiile noastre despre viitor, chiar dacă nu toate se vor referi la speranța de viață, vor fi toate despre atitudini. Pot spune că o atitudine este un gând evaluativ despre ceva, un gând aprobator sau dezaprobator, gândul fiind delimitat de dorință și într-un fel plin de simțăminte. Dacă ne referim la anumite exemple de atitudini mai mult decât la altele, ar trebui să observăm că o atitudine este mai degrabă o dorință decât un gând, dar conținând acelcași elemente. O atitudine este similară cu o intenție având diferite elemente și cu o emoție într-un singur fel. Distincția între o atitudine și o emoție constă în faptul că o emoție este vremelnică și include mai multe simțăminte.

Orice atitudine se referă la ceva, considerându-l bun sau rău, dorit sau nu și prezent în simțiri. Ultima trăsătură este într-un fel legată de senzații. Simțămintele sunt proeminente mai ales în cazul atitudinii pline de teamă. Întorcându-ne la speranță putem spune mai mult decât că ar fi o atitudine față de viitor. O speranță este o dorință față de ceva incluzând o valorizare a ei delimitată de simțuri nefiind sigur ceea ce se va întâmpla.

Lucrul principal cu privire la speranțele lor vitale și referitor la toate celelalte atitudini considerăm a fi includerea lor în două feluri de familii. Nu înseamnă că unii indivizi le au pe unele și alții pe altele, ci că toți le putem

avea pe toate. Diferența între ele trebuie să aibă de-a face cu conceperea acțiunilor noastre viitoare și cu ceea ce a produs inițierea acțiunilor. O tânără poate avea speranța de a deveni actriță ceea ce presupune acțiunile ei viitoare gândite ca având un fel de inițiere și tot speranța vitală de a fi actriță, unde acțiunile sale sunt gândite de ea ca având alt fel de inițiere. Speranța vitală de primul fel, pentru a vorbi în acest mod, include să gândim viitorul nostru ca deschis nu fixat, inalterabil. Despre o speranță de acest fel, despre viitorul meu nu s-au dat încă răspunsuri. Nu e vorba că răspunsurile n-ar fi suficiente ci că nu există de fel. Am o șansă. Depinde de mine. S-ar putea să am succes. Eu nu sunt fatalist să accept ideea potrivit căreia de acum este adevărat că un lucru sau altul se va întâmpla anul viitor, că este stabilit să se întâmple. Nu suntem fataliști de acest tip. Când filosofii își întorc fața spre un astfel de fatalism scopul lor este întotdeauna să încerce a respinge acest argument întrucât consideră falsă concluzia că totul este stabilit.

Primul fel de speranță vitală poate fi exprimat în alt mod. Aceste speranțe pot fi concepute ca incluzând ideea că viitorul nostru nu reprezintă doar un produs sau rezultat automatic. Ele nu vor putea fi doar produse ale caracterelor, slăbiciunilor, tentațiilor, pe scurt ale naturii noastre. De asemenea, viitorul nostru nu poate fi doar produs al naturii noastre luate împreună cu situațiile în care ne vom regăsi fiecare. Nu voi bea din ce în ce mai mult, și nu voi fi jucăria circumstanțelor, o frunză în vânt.

Acest prim fel de speranță vitală, de care vorbim în două moduri, poartă ideea eului, ceva care schimbă lucrurile și poate apărea pe baza naturii persoanei și a mediului. Se poate ghici ce urmează. Este ideea că speranța de viață de primul fel se corelează cu abordarea filosofică a persoanei în termenii liberului arbitru sau ai originării. Aceasta nu înseamnă că astfel de speranțe se explică prin doctrina liberului arbitru. Ele nu conțin astfel de lucruri definitivate ci un altfel de imagine. Este imaginea pe care filosofii au transformat-o în doctrină. Este sigur că imaginea apare înaintea filosofiei.

Deci eu am sau pot avea acest fel de speranță vitală cu referire la viitorul meu. Ea cuprinde o imagine a acțiunilor mele viitoare ca fiind inițiate într-un anumit fel: ele vor

fi ceva ca o creație. Aceasta face viitorul deschis și natura și mediul biruitoare. Astfel de acțiuni în anticiparea lor prezentă vor avea aproape sigur alt caracter ele vor fi privite de mine ca neopunându-se dorințelor și naturii mele. Ne vom ocupa de ideea separată și importantă cu privire la inițierea lor, dar să le lăsăm deocamdată și să ne ocupăm de o posibilă îndoială, o îndoială cu privire la existența acestui prim fel de speranță vitală.

Se îndoiește cineva în mod real că ar avea acest fel de speranță vitală? Dacă da se poate să oprim o astfel de îndoială contemplând ce s-ar întâmpla în realitate dacă nu le-am avea. Atunci ne-am simți asemănător cu ceea ce William James, fratele romancierului, numea universul bloc de fier.

Cu privire la acesta determinismul universal este adevărat. Determinismul, scria James, „proclamă părți fixe din Univers ce stabilesc ceea ce alte părți vor fi. Viitorul nu are posibilități ambigue ascunse în sine, partea pe care o numim prezent este compatibilă numai cu o anume totalitate. Orice alt viitor complementar celui fixat din eternitate este imposibil. Întregul apare în fiecare parte și se leagă cu restul într-o absolută unitate, un bloc stabil de fier în care nu există echivocitate sau opacitatea cotiturii".

Speranța altceva înseamnă. Ea nu se potrivește cu universul bloc de fier dacă nu adăugăm ceva la el. Avem un fel de speranță vitală care apare incompatibilă cu credința în determinism, cu cel din această carte sau cu cel universal. Un viitor deschis, un viitor pe care-l putem face pentru noi este unul în care determinismul nu se dovedește adevărat.

Să presupunem că ai fost convins de adevărul teoriei noastre a determinismului. Să devii convins pe deplin nu va fi ușor din mai multe motive. Dar să încercăm să ne imaginăm că va veni o zi când vom crede deplin în determinism. Să luăm această credință împreună cu speranța vitală de felul unei căi naturale de contemplare a viitorului. Care va fi rezultatul? Va fi aproape o dezamăgire. Răspunsul la determinism în legătură cu speranța va fi de dezamăgire. Dacă sunteți convins de determinism speranța va cădea.

Dezamăgirea apare deoarece o speranță are o parte necesară sau o condiție de care depinde restul. Aceasta re-

prezintă imaginea originării. Poate să nu existe o astfel de speranță dacă tot viitorul este doar efectul efectelor. Din acest motiv mulți oameni au găsit determinismul ca fiind un lucru rău. John Stuart Mill l-a considerat un coșmar și chiar pe mine el m-ar fi dărâmat în trecut.

Dezamăgirea apărută în conexiune cu speranțele vitale are de-a face cu un fel al lor. Există și un alt fel. Le putem aborda și arătând ce le lipsește. Ne gândim la un om care și-a pierdut serviciul, o speranță vitală este pentru acesta să-l recupereze sau va fi pierdut. Viitorul pe care-l dorește este unul cu serviciu. El a sperat mai mult de la viață în trecut, când avea serviciu. În particular el dorea să fie independent, să fie privit într-un anumit fel de copiii săi, să fie activ și să aibă lucruri care să-i facă traiul decent. Acum i-a rămas prea puțin sau nimic din ce și-a dorit. Ce simte el acum? Ceea ce simte este că va fi frustrat continuu în dorințele sale. Lumea sau în orice caz lumea muncii va continua să fie împotriva lui. El va trebui să se obișnuiască să privească la televizor în loc de ceea ce făcea deobicei. Viața lui va fi una în care va acționa doar pentru satisfacerea unor dorințe de categoria a doua distinctă de cele principale. El va trăi într-o lume frustrantă, nu în una satisfăcătoare.

Să ne întoarcem la oamenii norocoși care au speranțe care conțin imaginea viitoarelor acțiuni concordante cu dorințele îmbrățișate și nonreluctante. Ele sunt speranțe care au de-a face cu situații nonfrustrante într-o lume a întregii societăți sau a statului. Putem avea speranțe care nu ne frustrează prin noi înșine. Ceea ce doresc este să scap de orice slăbiciuni personale, autoindugență, sau obiceiuri care mă trag în jos. Eu însumi pot avea dorințe care merg împotrivă și depășesc dorințele îmbrățișate. N-ar trebui să le am. Beau prea mult și nu pot face față muncii. Mai dramatic, aș putea fi victima utilizării drogurilor sau a presiunilor psihologice. Doresc să trăiesc diferit.

Dacă speranțele de acest fel pot avea de a face cu viitoarele mele acțiuni și de asemenea cu lumea și cu mine însumi, ele pot avea de-a face cu acțiunile mele și ale altor câtorva persoane. Speranța mea poate fi să scap de dominația și influența altora. Mai dramatic, ea poate fi să scap de o amenințare reală presupunând un om înarmat sau mai degrabă redutabile pericole ale vieții obișnuite sau de

afaceri. Sau, în final, speranța ar fi eliberarea de o constrângere particular fizică. Doresc să nu fiu bolnav, să nu am un handicap fizic sau să nu fiu arestat.

Avem aici un fel de speranțe care sunt introduse în acțiuni datorită unui fel de inițiative diferite de cele anterioare. Sunt acțiuni rezultate din dorințe mai degrabă adoptate de propria voință, nu împotriva voinței, acțiuni efectuate în circumstanțe care aduc satisfacții nu frustrări. O astfel de acțiune vine real de la individ și nu este împotriva dorințelor sau naturii lui. Inițierea lor este problemă de *voluntariat*. Putem să gândim la o acțiune în acest fel fără să adăugăm nici o altă idee. Putem avea speranțe care presupun acțiuni concepute astfel. Omul fără slujbă a avut odată o astfel de speranță și poate acum își amintește de ea. Spiritul său este acum mulțumit dacă i s-a oferit șansa să facă ceea ce dorește: să lucreze. Va fi satisfăcut exact prin aceasta.

Dacă ne gândim la o speranță de al doilea fel în cadrul determinismului, la ce ajungem? Răspunsul nostru va fi cu certitudine faptul că determinismul poate fi adevărat fără să afecteze astfel de speranțe. Nu se află nimic în el care să fie inconsistent cu ele. Nu se află nimic în dorințele împărtășite și în situațiile satisfăcătoare care să intre în conflict cu determinismul. Faptul că lucrez pentru că doresc aceasta și pentru că nu doresc altceva se dovedește tot atât de consistent cu determinismul ca și vizionarea fără dorință a televizorului. Putem spune că nu există nimic în acțiunile voluntar inițiate care să intre în conflict cu determinismul. Pentru determinism acțiunile voluntare sunt cele care au un fel de istorie cauzală, ca distinctă de istoria non-cauzală. Răspunsul nostru cu privire la determinismul și tipul de speranțe amintite este că speranțele rămân neatinse și netulburate. Totul se dovedește OK. Nimic nu se schimbă. Răspunsul poate cuprinde și idei despre speranțele de alt fel și faptul că le considerăm neimportante.

Simțim că nu trebuie să mai meditățm asupra lor. Acest răspuns ca întreg include respingerea demoralizării și înseamnă un fel de intransigență satisfăcută în cadrul determinismului

Eu nu încerc să sugerez că cele două feluri de speranță vitală și cele două răspunsuri la determinism sunt exact așa cum le-am descris. Ceea ce am spus este schematic și

fără con de umbră. În realitate există mai multă varietate și complexitate. Dar nu pare un fapt discutabil că fiecare din noi are sau poate avea o atitudine față de viitor care include împreună o imagine a originării și ideea spontaneității voinței și o altă atitudine care include numai ideea spontaneității voinței, deci fiecare dintre noi putem da cel puțin două răspunsuri. Aceasta nu trebuie să fie o lege a naturii umane doar un fapt referitor la majoritatea dintre noi.

Nici un fel de atitudine față de viitor, considerată în sine, nu poate fi privită ca o greșeală. Nu este loc aici pentru ideea de greșeală. Eu pot considera voința mea anticipată ca rațiune a sentimentului cu privire la viitor. Eu pot în alt moment să iau doar o anticipație a capacității mele de a-mi iniția acțiunile ca rațiune pentru sentimentul viitorului. Este un fapt că răspunzând cu intransigență sau demoralizare nu înseamnă că voi include o eroare. Există multe de spus despre aceste răspunsuri, dar nimic care va fi rezultat din faptul că ele sunt posibile și naturale. Există aceeași poveste cu alte lucruri. Cu toate că alte perechi de atitudini sunt descrise ca fiind puțin diferite, în fiecare caz faptele fundamentale sunt aceleași. General vorbind, există atitudinea că trebuie să avem de-a face cu acțiuni ale agenților sau actorilor fără a fi opuse dorințelor și naturilor adevărate, dar și atitudini care au de-a face cu acțiuni ale agenților dar sunt de asemenea și creații.

Să luăm atitudinile pe care le avem, față de alți oameni. Le putem numi simțăminte personale. Ele sunt de cea mai mare importanță pentru viața noastră. Ele sunt pozitive și apreciative cu privire la sentimentele bune ale altora față de noi și la judecăți bune ale altora asupra noastră, din care rezultă acțiuni bune față de noi. Viețile noastre așa cum le trăim sunt mult mai deschise pentru iubire, loialitate și acceptarea celorlalți și pentru aprobarea și admirația lor și pentru ceea ce rezultă din aceste sentimente. Există însă și simțăminte negative și resentimente personale. Ele sunt, de asemenea, legate de atitudinile altora asupra noastră și în acest caz și de sentimentele și judecățile împotriva noastră și de acțiunea ce rezultă din ele. Simțămintele resentimentare nu ne îmbogățesc viața dar sunt înrădăcinate în ea. Este greu să ne imaginăm viața fără ele și nu credem că putem scăpa de ele. Simțămințe-

le personale nu sunt simțăminte morale, dar pot fi combinate cu ele. Pot fi plin de recunoștință pentru ceva ce ai făcut fără să mă gândesc cât de just sau greșit ai procedat sau la faptul că ți-ai sporit sau pierdut creditul moral prin aceste fapte. Pot fi recunoscător pentru o recenzie pozitivă la cartea mea, deși știu că ea nu a fost un exemplu de imparțialitate. Tot așa se întâmplă și cu resentimentele. Eu nu trebuie să am succes în aceea că încerc să gândesc pozitiv fără să mă îndoiesc că tu m-ai rănit, dar nu există garanția că te voi agrea pentru asta.

Să presupunem că eu încep prin a crede că cineva, un adversar, încearcă să se răzbune din anumite motive. El spune povestea lipsei mele de atenție, făcând comentarii răuvoitoare asupra mea față de un prieten de care eu depind. Aceasta nu este în beneficiul meu. Cele spuse despre mine, deși exagerate, au și adevăr în ele. De fapt am resentimente pentru că povestea a fost colportată. Ce include deci simțirea mea?

Pot spune exprimându-mi supărarea că el ar fi putut proceda altfel. Mă pot manifesta în diverse feluri. Că el a știut ce am făcut și că relatarea lui a fost doar o greșeală. De asemenea că nu a fost obligat să facă aceasta fiind în afară de control și realmente determinat de pasiune. În al treilea rând eu nu cred că acțiunea mea a fost lipsită de caracter în raport cu personalitatea lui. El este, spun eu, în sine malițios și răzbunător și oricum neonorabil. Trebuie să adaug că nu este nebun, ci suficient de normal ca să fie conștient când rănește alte persoane. Pot spune în concluzie că nimeni nu l-a manipulat și nu a participat la ceea ce a făcut. Toate acestea sunt presupuneri sau opinii despre inițierea acțiunii adversarului meu. Ele sunt presupuneri ca acelea pe care pot să le fac cu privire la acțiunile mele viitoare în legătură cu unele dintre speranțele mele. Ce avem aici se numește spontaneitate volitivă și nu mai mult. Este clar că toate presupunerile sunt consistente cu determinismul. Nu rezultă din determinism că un om nu știe ce face și este constrâns să efectueze un lucru sau să se manifeste neobișnuit. Nu rezultă din determinism că el nu ar putea face altceva decât a făcut când nu a știut faptele și a fost presat spre un anumit lucru. Apare aici ceva similar cu simțirea personală care nu a fost menționată, simțire direcționată nu spre alții ci spre sine.

Gândind la aceste simțăminte personale și presupunând că determinismul ar fi adevărat, din nou putem ajunge la răspunsul intransigenței. Putem vedea determinismul ca pierzând din vedere lucrurile așa cum sunt. Nu simțim că facem lucruri omenesc imposibile care rezultă din sentimente pline de adversitate. Nu pierdem satisfacția aprecierilor. Dacă există un alt fundament pentru un alt tip de sentimente personale, amenințate de determinism putem ignora problema. Ceea ce știm este suficient.

Totul pare corect dar pot gândi și reacționa și diferit și nu neapărat în altă zi și în altă dispoziție. Reacția poate să apară în moduri variate. Se poate să simt în legătură cu adversarul meu că supărarea este sau trebuie să fie dirijată spre *persoană*. Ea nu apare legată de fapte, trăsături ale persoanei, nu pornește de la ceva din situația cunoașterii, de la ceva legat de control și absența compulsiunii, și așa mai departe. Ea, persoana, a colportat povestea la prietenul meu.

Avem o gândire tare care merge pe această direcție și cu care pot să înfrunt pe cineva expunând scuze și explicații ale acțiunii mele adverse. Se va spune că celălalt a rezistat greu tentației de-a face senzație povestind. Eu pot replica că ar fi putut rezista tentației chiar dacă era puternică. El ar fi putut face altceva deși nu se știe dacă era conștient de ceea ce făcea, oricum nu pierduse controlul. Lucrurile fiind date, așa cum au fost, existând și o tentație puternică ar fi putut totuși acționa diferit.

Reflecțiile asupra altuia mă pot duce să gândesc o acțiune diferit. Mă întorc de la a gândi la ea mai degrabă voluntar spontan la a gândi în legătură cu un eu, cu eul persoanei respective. Adversitatea îmi impune imaginea că ar fi inventat ceea ce a făcut. Acest fel de sentimente personale vin în conflict cu determinismul. Dacă determinismul este adevărat simt că ar fi trebuit să renunț la orice atitudini de acest fel și de asemenea la replica bună a atitudinilor apreciative față de alte persoane. Gratitudinea gândită ca reală va dispărea. Este un răspuns demoralizator cu referire la simțămintele personale. Mă pot mișca încoace și încolo între acesta și intransigență. Desigur pot fi prins de cea din urmă.

Nu este greșit și nimic nu mă poate opri să consider o acțiune deplin spontană ca rațiune pentru un sentiment și nici pentru a gândi o acțiune inventată ca izvor pentru un

sentiment. Pot să mă concentrez să consider o concepție despre o singură inițiere a acțiunii sau pe alta cu două izvoare. Problema va fi importantă când vom ajunge, de altfel foarte curând, la ceea ce a fost menționat la începutul cărții la doctrinele compatibilismului și incompatibilismului.

Determinismul nu are consecințe numai pentru speranțele vitale și simțămintele personale. Există o a treia consecință despre care deja știu câte ceva. Ea are de-a face cu cunoașterea și este importantă în obiecția epicureană la determinism. Mai precis, ea are de-a face cu încrederea noastră cunoaștere un fel de atitudine față de noi în sine. Orice cunoaștere este legată de cercetare, iar cercetarea constă în acțiuni înainte de toate în activități mentale de a încerca să răspunzi la întrebări și să rezolvi probleme.

Aici poate fi vorba despre cercetări personale sau despre întreprinderea largă existentă de secole care pune împreună schema conceptuală și concepția generală despre lucruri. Pot crede despre orice cercetare că ar fi descoperirea realității fără nici un sector exclus. Este o explorare, nu un tur ghidat. Tabloul include și o imagine a invenției originare. Alternativ putem avea ideea cercetării ca problemă a mea sau a altora fără frustrarea nici unei dorințe de informație. Nici circumstanțe, nici oameni nu stau în calea ei. Aici tabloul este doar al spontaneității voluntare. Pe scurt, pot avea doar două idei diferite ale libertății de cercetare.

Aceste două atitudini față de realitate sau feluri de încredere cu privire la realitate stau în relație cu determinismul pe care îl anticipăm. Nu-mi place să persist cu o atitudine care include creația originară. Dar să o ai în minte înseamnă să ai ceva care îți arată calea spre determinism. Este demoralizator să presupui că poate realitatea este alta decât aceea pe care turul ghidat de cauzalitate l-a stabilit. Cu o atitudine care include doar spontaneitate voluntară nu pot crede că dificultățile determinismului sau fost eliminate. Nu avem însă o bază pentru griji serioase.

Am prezentat acum cele trei lucruri atinse de determinism — speranțe vitale sau contemplări ale viitorului, simțăminte personale și cunoașterea. Aceste trei arii sunt cele mai importante. Ele nu pot fi eliminate. Nu putem ajunge la nici o judecată adevărată despre consecințele de-

terminismului dacă ele sunt ignorate. Filosofii le ignoră ceea ce ne ajută să explicăm de ce nu a fost atins un acord cu privire la semnificația determinismului în viața noastră.

Ceea ce au gândit filosofii până acum, cu una sau două excepții onorabile, se referă doar a patra implicație a determinismului, implicație pentru responsabilitate morală. Cu certitudine trebuie să meditǎm asupra ei cum am făcut cu celelalte trei implicații. Aceasta depinde într-un fel de gândirea și simțirea referitoare la responsabilitatea morală. Ea are de-a face cu ce este just și cu privire la ceea ce înseamnă că acțiunile sunt juste, cu starea morală a indivizilor și instituțiilor sociale și cu practici cum ar fi pedeapsa care rezultă din astfel de concepții.

Ne vom întoarce la pedeapsă. Pentru moment ne vom referi la responsabilitatea morală. Ea presupune considerarea oamenilor (incluzându-ne pe noi) ca responsabili morali pentru ceva rău sau creditarea lor (inclusiv a noastră) cu responsabilitate morală pentru ceva bun. Atitudinile pe care le avem apar diferit descrise ca dezaprobare și aprobare morală a unei persoane în conexiune cu o acțiune. Ele sunt de două feluri și fiecare le avem pe amândouă.

Dacă cineva o atacă pe fiica mea pe stradă, sau o înșală în tranzacții financiare, sau prezintă dovezi împotriva ei la tribunal voi da atenție acțiunilor lui spontan dar și deliberat. Îl voi considera responsabil, ceea ce implică că îi voi interpreta acțiunile într-un fel. Ele rezultă din dorințele lui ca persoană care este și care a fost și care putea să se abțină a face ceea ce a făcut. Faptul că îl consider responsabil implică și existența unor simțăminte și dorințe ale mele. În particular am o dorință de răzbunare. Doresc ca persoana respectivă să sufere cel puțin câteva neplăceri în legătură cu ceea ce a făcut. Dorința poate merge mai departe.

Acum procedez puțin diferit presupunând că într-un viitor voi fi convins de teoria determinismului la care ne referim, dar acum voi accepta să cred într-un fel de gândire și simțire semi-deterministă asupra acțiunii lui. Acest fel de gândire adesea are de-a face cu mediul și istoria persoanei. Ajung să simt că fiind dat felul de persoană cu care am de-a face și fiind dată o anume situație în care se află aceasta nu există prea multe șanse să se comporte diferit.

Ce se întâmplă? Dorința mea de răzbunare devine șovăielnică. Alternativ, să presupunem că sunt la nivelul maxim al simțămintelor adverse și altcineva curajos sau imprudent pledează în favoarea sa pe baza istoriei și conjuncturii. Reacția mea poate fi de a persista în sentimentul vendetei prin negarea sau chestionarea poveștii semideterministe.

Ceea ce arată aceste reflecții este că a face pe cineva responsabil poate fi inconsistent cu determinismul. A gândi la modul cum facem oamenii responsabili și la faptul că determinismul ar fi adevărat înseamnă să înfrunți demoralizarea. Aceasta apare parțial când ni se cere să renunțăm la sentimentul despre care credem că ar fi înrădăcinat în noi. Este același rezultat ca acela când creditățm pe alții sau chiar pe noi înșine cu responsabilitatea pentru acțiuni bune, apreciabile.

Nu am ajuns încă la sfârșit. Este clar că pot să-l fac responsabil și altfel pe cel ce a agresat-o pe fiica mea. Pot să focalizez pe faptul că a făcut-o voluntar. A depins de el și de dorințele sale. Eu mă pot extinde pe această temă. Fără îndoială că pot să am sentimente puternice față de el și să vorbesc de voința sa liberă ca de un motiv. Ele includ simțăminte de repugnanță față de persoana care a fost în stare să facă astfel de lucruri. Pot apărea dorințe de răzbunare și de a putea preveni astfel de injurii. Există aceeași posibilitate ca în diferite cazuri pe care le aprob moral.

Fiecare dintre noi are sau poate avea două feluri de atitudini: una referitoare la acțiunile ca rezultat al spontaneității voinței, sau a dorințelor și naturii agenților și alta referitoare la acțiunile rezultate din invenție originară. Avem sau putem avea doar două feluri de speranțe vitale, două feluri de încredere în cunoaștere, două feluri de simțire personală și două feluri de simțăminte morale cu privire la oameni și acțiunile lor. Ceva de același tip se poate spune despre aprecierea acțiunilor ca juste sau greșite și despre judecata generală asupra oamenilor fără legătură cu o singură acțiune.

Atât despre faptul important că putem da două răspunsuri la determinism; unul demoralizator și altul intransigent. Îl putem considera ca destructiv sau plin de har. Îl putem privi ca un lucru rău sau ca pe un fapt de bază tolerabil. Ceva reiese imediat din datele evidente. Este

subiectul ce va urma. Se naște o mare problemă. Se poate spune mai mult în favoarea unuia din cele două răspunsuri: demoralizare sau intransigență? Există multe de spus pentru fiecare? Mai este ceva de spus despre al treilea răspuns? Ne vom ocupa de acest lucru.

8. Compatibilism și incompatibilism

Filosofia de limbă engleză a fost în principal clară, echilibrată și mai mult sau mai puțin în legătură cu simțul comun și cu faptele științei. Ea nu a înclinat foarte mult spre rațiunea înaltă ori spre gândirea adâncă și obscură spre care înclina foarte puternic filosofia germană și franceză. În secolul al XVIII-lea David Hume este patronul acestei orientări principale a filosofiei de limbă engleză. Într-un fel el a dat credit predecesorului său Thomas Hobbes din secolul al XVII-lea. Hobbes poate fi privit ca primul compatibilist. Probabil a avut și el predecesori, dar a fost primul dintre marii filosofi care a propus explicit compatibilismul, concepția după care determinismul și libertatea sunt logic consistente încât noi putem fi subiect al determinismului și în același timp deplin liberi.

Propunerea nu se referă la faptul că determinismul este consistent cu liberul arbitru sau cu originarea. Nu înseamnă că putem realiza opțiuni fiind în același timp subiect al necesității cauzale. Ideea este că ceea ce noi înțelegem prin *libertate,* care în fapt nu este liber arbitru, apare compatibilă cu determinismul. Incompatibilismul — tradiția filosofică opusă compatibilismului consideră că libertatea nu este compatibilă cu determinismul în partea în care ea este într-adevăr liber arbitru.

Trebuie să examinăm această lungă bătălie din două motive. Unul că ea contrastează cu ceea ce tocmai a fost prezentat despre cele două familii de atitudini și cele două răspunsuri. Contrastul face argumentul și concluziile clare. Al doilea motiv este că aceste două tradiții constituie opoziția față de perspectiva acestei cărți cu privire la consecințele determinismului sau cvasideterminismului. Perspectiva s-ar putea să nu fie adevărată cum cred eu, dar este cu certitudine nouă. Cum am ajuns la ea voi prezenta în prima parte. Dacă ceea ce opoziția spune despre ea este just, noua viziune nu poate fi adevărată.

Hobbes se întreabă ce este libertatea sau independența și dă următorul răspuns „nu poate fi oferită o altă dovadă

în afara experienței fiecărui om obținută prin reflexia asupra sa și amintind ceea ce crede în mintea sa și ceea ce el însuși înțelege când spune că o acțiune ... este liberă. Când reflectă asupra sa nu poate să fie decât satisfăcut că *în calitate de agent liber poate face ceea ce vrea* și *se poate abține când vrea* și această *libertate* reprezintă *absența impedimentelor externe.* Dar pentru cei care în afară de obișnuit nu spun ceea ce gândesc... și nu sunt capabili sau nu se străduiesc a lua în considerare ce gândesc când aud astfel de cuvinte, nici un argument nu poate fi suficient pentru că experiența și situația de fapt nu este verificată de argumentele omului ci prin senzațiile și memoria fiecărui om."

Ceea ce spune această frază este că dacă doar gândim la libertate toți înțelegem prin a fi liberi a acționa într-un fel dacă așa vrem și a nu acționa în acest mod dacă nu vrem să acționăm. A fi neliber înseamnă a fi frustrat, a fi oprit să faci ceva de piedici exterioare. Aceasta este ideea pe care toți o avem și pe care fiecare o putem releva rememorând-o și gândind la ea.

Hobbes în alte pasaje accentuează ceea ce este cu „certitudine clar că putem fi liberi chiar dacă determinismul și ce se numește necesitate este un fapt și el crede sigur că este. El accentuează că libertatea este exact ceea ce se cere dacă noi facem oamenii responsabili moral și îi creditățm cu responsabilitate morală pentru ceea ce fac.

Episcopul Bramhall a gândit altfel atunci când i-a răspuns lui Thomas Hobbes. El a spus că libertatea sau independența lui Hobbes care înseamnă să nu fi frustrat nu reprezintă mare lucru și nu trebuie confundată cu adevărata libertate, „adevărata libertate constă în puterea de a alege a voinței raționale... Rațiunea este rădăcină, izvor, originea adevăratei libertăți. Judecăm că există un fel minor de libertate", aceea pe care o susține Thomas Hobbes, o libertate similară cu cea pe care o are un copil mic înainte de a folosi rațiunea, înainte de a putea consulta și delibera despre ceva. Nu este aceasta o libertate copilărească, o libertate a animalelor, a albinelor și păianjenilor...? Nu este ca o libertate ridicolă? În cele din urmă (ceea ce este cel mai rău) o astfel de libertate o are un râu care trebuie să curgă în jos printr-un canal... Aceasta este libertatea lui Thomas Hobbes... Thomas Hobbes apelează la experiența

proprie a fiecărui om. Eu sunt mulțumit, deci lasă pe oricine să reflecteze asupra lui însuși".

Pe scurt, toți știm că libertatea sau independența nu aparțin animalelor, deși ele fac de multe ori ceea ce doresc și nici râurilor care nu sunt oprite să curgă prin canalele pe care le au. Libertatea este o problemă de rațiune a adultului. Ea este, mai precis, problema facultății dezvoltate a voinței sau a puterii de creație originală.

Episcopul Bramhall nu l-a convins pe Hobbes și nici pe Hume. Hume a susținut concepția că dezacordul asupra lucrurilor pe care toți le știm se poate păstra doar dacă el conține termeni ambigui. „Acesta a fost cazul în mult discutata problemă a libertății și necesității și într-un grad atât de înalt încât, dacă nu mă înșel prea mult, vom găsi că o întreaga omenire, atât cea învățată, cât și cea neștiutoare, a fost întotdeauna de aceeași părere cu privire la acest subiect și că doar câteva definiții inteligibile ar putea pune de îndată capăt întregii controverse."

Hume realizează apoi ceea ce el numește un proiect de reconciliere. Dacă noi gândim direct la acesta putem fi de acord că înțelegem prin libertate sau independență următoarele: „*o putere* de a acționa sau de a nu acționa potrivit cu deciziile voinței. Aceasta înseamnă că, dacă hotărăm să ne odihnim, putem să ne odihnim, și dacă hotărâm să ne mișcăm, putem, de asemenea, să ne mișcăm. Or, această libertate ipotetică este recunoscută în mod universal ca aparținând oricărui om care nu este prizonier și în lanțuri! Prin urmare, aici nu există nici un subiect de dispută".

Utilizarea de către Hume a cuvântului putere nu are nimic de-a face cu puterea misterioasă a originării despre care vorbesc apărătorii teoriei liberului arbitru. A fi liber înseamnă doar să ai puterea în sensul că poți face ceea ce vrei. Dorințele tale dau naștere la ceea ce se întâmplă, nu ai lanțurile închisorii sau ceva similar. O astfel de putere este perfect posibilă dacă determinismul este adevărat — și Hume crede că este. Determinismul nu neagă că există cauze interne ale acțiunilor, acțiunile aparțin agentului. Persoana cu o astfel de putere și nimic altceva constituie tot ce este necesar pentru a fi responsabil de acțiune și pentru a fi just pedepsit pentru ele.

Immanuel Kant, marele filosof german, nu a fost însă pe deplin convins de aceasta. „Să spunem că eu afirm de-

spre un om care a comis un furt că actul fiind pe baza legii naturale a cauzalității era un rezultat necesar al unui mediu determinant existent în timpul ce-l precedă și deci era imposibil să nu fi fost comis. ...Cum poate fi el numit act liber? Este un slab subterfugiu pentru a găsi o scăpare în supoziția că un fel de baze determinante ale cauzalității în acord cu legile naturale sunt în acord comparativ cu conceptul de libertate. În acord cu acest concept, uneori numit «efect liber», este faptul că o cauză naturală se află în interiorul lucrului care acționează. Cu această manieră de argumentare mulți oameni își permit să se eschiveze și cred că cu ajutorul unui mic tertip au găsit soluția la probleme dificile care de secole sunt cercetate în van și care cu greu s-ar putea aștepta a fi manifeste atât de complet la suprafață."

Ceea ce înțelegem și trebuie să înțelegem prin termenul „libertate" în acord cu Kant nu este o acțiune cauzată de ceva intern mai degrabă decât de ceva extern agentului. Este o creație „spontană" nesubordonată cauzalității. Toți vedem că avem de-a face cu ceva cerut pentru a explica alt fapt, acea că suntem moral responsabili de acțiunile noastre.

Venim repede la mijlocul secolului al XX-lea, când filosoful de la Cambridge, G.E. Moore, susține părerea că prin a spune că o acțiune a fost liberă parțial înțelegem că persoana în chestiune ar fi putut proceda altfel. Moore analizează ce înseamnă că persoana ar fi putut să acționeze altfel dacă ar fi vrut. Dar ar fi putut face asta dacă determinismul este adevărat. Determinismul nu susține că persoana nu ar fi procedat altfel decât a făcut-o, dacă ea ar fi vrut să facă alt lucru. Ea ar fi trebuit să facă alt lucru din moment ce ar fi operat o cauză diferită. Moore a îmbrățișat și el compatibilismul cu prudență.

Filosoful de la Oxford, J. L. Austin, a scris și el lucrări despre ce înseamnă să spui că o persoană ar fi putut face altceva. El a arătat că nu înseamnă să spui (ceea ce Moore avea în minte), că dacă operează altă cauză persoana ar fi făcut altceva. Nu apare nimic despre cauze. Să spui că un efect Y s-a întâmplat pentru că o cauză X s-a întâmplat înseamnă să spui că Y n-ar fi avut loc fără X. Dar a spune că o persoană ar putea să fi acționat diferit dacă ar fi vrut este a spune că ea ar fi trebuit să facă altceva chiar dacă

nu a vrut. Austin pentru aceasta a îmbrățișat cu prudență incompatibilismul.

Ambii, Austin și Moore, într-un fel au plecat de la a decide dacă determinismul este adevărat sau nu. Există numeroși astfel de compatibiliști și incompatibiliști. Problema pe care o pun nu este „Din momentul când determinismul devine adevărat ce urmează?" ci „Dacă determinismul ar fi adevărat, ce urmează?" Pentru disputa între Austin și Moore cu privire la faptul „dacă persoana ar putea face altceva" nu e nevoie de această problemă. Ceea ce ar trebui observat este că Austin și Moore sunt de acord că toți înțelegem un lucru când vorbim despre libertate și alt lucru când spunem că o persoană ar fi putut face altceva.

Lunga bătălie dintre compatibiliști și incompatibiliști s-a dus neabătut până în zilele lui Moore și Austin. Revistele filosofice nu au părăsit-o niciodată. Cărțile au abordat-o. Dovezi au fost adesea anunțate. Abordări mai bune despre ce credem să însemne „liber" au fost date de compatibiliștii cei mai actuali. Ei i-au dezvoltat pe Hobbes și Hume incluzând câte ceva despre absența impedimentelor interne și externe și de asemenea ceva ce ține referirea la râuri și păianjenii departe de temă.

Iată rezumatul principalelor lucruri gândite de cele două părți care sunt parțial în acord.

1. Ei sunt de acord că noi toți împărtășim o unică idee cu privire la ceea ce trebuie să fie adevărat despre o alegere dacă se consideră că a fost liberă și despre o acțiune dacă se consideră liberă. Ei spun că ideea despre inițierea alegerii, din moment ce suntem de acord cu ea, este scrisă în limbajul nostru.

2. Compatibiliștii susțin că ideea noastră a alegerii libere se referă la o alegere care este în acord cu dorințele celui ce alege. Ea este ceea ce cel ce alege vrea în realitate. La fel se întâmplă și cu acțiunea liberă. Alegerea liberă sau acțiunea liberă sunt esențial ceva voluntar cum arătăm în capitolul ultim, în acord cu dorințele agentului și adevărata lui natură, nu împotriva lor. Incompatibiliștii sunt în dezacord și spun că ceea ce noi toți gândim a fi o alegere liberă nu este numai ceea ce alegătorul prin natura sa adevărată vrea, dar și ceva ce este legat de rațiune sau de facultatea voinței sau de alt lucru asemănător. Alegerea liberă se dovedește voluntară dar și originară.

3. Ambele părți sunt de acord cu delimitarea unei anumite credințe pe care o iau drept adevăr. Este credința factuală că ceva este necesar pentru altceva. O alegere liberă este necesară pentru a face persoana responsabilă. Părțile diferă în concepția lor despre ce înțelegem toți a fi o alegere liberă.

4. Incompatibiliștii spun că noi toți știm că omul poate fi responsabil moral doar dacă determinismul este fals. Numai atunci avem alegeri care sunt și voluntare, și originare. Compatibiliștii susțin că noi toți știm că oamenii pot fi perfect responsabili moral chiar dacă determinismul este adevărat. Tot ce avem nevoie pentru responsabilitate ar fi o alegere voluntară.

5. Ambele părți sunt de acord că problema cu care se ocupă este una logică, intelectuală sau teoretică. Ce avem de făcut este doar să vedem clar, nu confuz, o bună definiție a ideii pe care o împărtășim toți, să nu ne lăsăm derutați de alți filosofi cu axă doctrinară nedefinită, să controlăm ce este și ce nu este consistent și cu ce anume, să dăm atenție la una sau alta dintre dovezi cu privire la ceea ce libertatea implică. Chestiunea este una lingvistică. Ceea ce avem de făcut este să analizăm cuvântul „libertatea" în limbajul englez obișnuit și cuvintele similare în alte limbi obișnuite.

Nici tradiția compatibilismului, nici cea a incompatibilismului nu sunt complet uniforme. Există diferențe între filosofi de aceeași tradiție John Stuart Mill nu este exact același cu Hobbes, Hume și Moore, iar Jean Paul Sartre nu este același cu Bramhall, Kant și Austin. Se poate spune că în cele cinci propoziții de mai sus avem un rezumat al celor două tradiții.

Este sigur că ele sunt ambele greșite. Puteți replica rapid că este logic și necesar trebuie să fie adevărat faptul că ideea obișnuită de libertate sau să nu compatibilă cu determinismul tot așa cum este adevărat că ori ai șase picioare înălțime ori nu ai. Se poate spune că există o lege logică despre aceasta. Totuși există și alte presupoziții — aceea că *un singur lucru se pune în chestiune în legătură cu ceea ce numim ideea noastră obișnuită de libertate.* Dacă nu avem acest singur lucru, atunci ideea obișnuită că libertatea ori este ori nu este compatibilă cu determinismul poate fi total lipsită de sens, poate fi sau bună, sau falsă.

În fapt, revenind la primul punct al rezumatului nostru cu privire la cele două tradiții constatăm că este fals să spui că toți împărtășesc o singură concepție asupra libertății. Reflecțiile noastre asupra celor două atitudini din capitolul ultim o dovedesc. Putem avea o gândire asupra acțiunilor care sunt libere în sensul de a fi voluntare și de asemenea una despre acțiuni ca fiind libere în sensul de a fi voluntare și originare. Faptul se manifestă în viața reală.

Se poate întreba în acest punct de ce doar ultimul capitol se referă la speranțe vitale, simțăminte personale, cunoaștere, responsabilitate morală și așa mai departe. O parte din răspuns ar fi că astfel expunem o idee proprie despre un șir de consecințe sau implicații ale determinismului. Ne concentrăm de asemenea asupra actualității problemei. Dar rămâne să întrebăm dacă ar putea compatibilismul și incompatibilismul să fie respinse doar prin accentuarea faptului că avem două idei despre alegere sau acțiune liberă?

Eu nu cred acest lucru. Prin metoda noastră diferită care acoperă experiența și realele simțăminte existente dăm doar o dovadă a faptului că avem două idei. Este o dovadă legată de ceva mai familiar, o dovadă de comportament. Când apare o dovadă se stabilește că cineva are o dorință sau o credință despre faptul că se comportă cum vrea. Similar putem să dovedim că cineva are o anumită idee stabilind că el are o anumită atitudine. Am găsit două seturi de atitudini, dovadă că avem două feluri de idei.

Aceasta nu este totul. Pentru o anumită clasă de persoane cu pregătire superioară incluzând, studenți în filosofie, apare clar că nu este suficient să ne întrebăm ce idee despre alegerea liberă avem și să punctăm în grabă că avem două tipuri de idei, apare clar că este necesar să trecem prin încercarea de a reface experiența și sentimentele existente. Nu ar fi eficient răspunsul pentru cineva care cunoaște disputa între compatibiliști și incompatibiliști și s-a situat de o parte. Ar exista riscul unui răspuns automat. Este un fapt evident că preconcepțiile și teoriile ne fac să vedem faptele într-un fel anumit.

Reîntorcându-ne la ceea ce arătam înainte de digresiunea aceasta, prima susținere a compatibiliștilor și incompatibiliștilor este o greșeală. Nu avem o singură idee despre ce trebuie să fie adevărat dacă alegerea este conside-

rată liberă. Limbajul nostru obișnuit nu conține o astfel de idee unică. Faptul este că „liber" și o serie de termeni corelați sunt sistematic ambigui. Îi putem folosi în două feluri pentru acțiuni și alegeri spontan voluntare sau pentru acțiuni și alegeri originare și voluntare. Nu avem nici o definiție a alegerii libere, dacă definiția înseamnă o singură descriere corectă a acesteia.

Trecând la partea a II-a a rezumatului cu privire la cele două școli de gândire știm deja că fiecare dintre ele trebuie să greșească spunând că avem despre o singură idee ceea ce se spune că ar fi o alegere liberă. Reîntorcându-ne la exemplul omului care s-a purtat urât cu fiica mea este un lucru clar că pot să gândesc despre alegerea sa de a se purta astfel în termenii voluntariatului deplin cu ceea ce urmează din el sau în termenii liberului arbitru cu ceea ce urmează de aici.

Al treilea lucru spus despre cele două școli de gândire a fost că ele sunt de acord că toți avem cu necesitate o anumită credință, o credință că alegerea liberă într-un sens este necesară pentru a putea face pe cineva responsabil sau să-i dea credit pentru ceva. Aceasta este o altă greșeală că noi toți am crede o anumită propoziție despre faptul că un lucru este necesar altuia.

Că aceasta este o greșeală începe a fi clar în momentul când ne întrebăm despre propoziția de fapt. Ce este ea? Dacă luăm teoria compatibilistă ea nu poate fi decât aceea care spune că dacă noi credem că o alegere a fost voluntară este *logic* necesar să avem o anumită atitudine despre cineva — în felul în care dacă noi credem că aceasta este o persoană este logic necesar să credem că ea este o femeie. Ceea ce este implicat în a face pe cineva responsabil reprezintă o anumită evaluare a lui, o evaluare rea. Dar cum filosofii moralei ne-au arătat de multă vreme, nu pare să existe relație logică între fapte și valori, între propoziția „este" și propoziția „trebuie".

Ceea ce se întâmplă în realitate când ne gândim la o alegere ca fiind voluntară este că o luăm drept motiv pentru simțămintele noastre cu privire la o persoană și pentru acțiunile care au de-a face cu ea. *Noi privim* alegerea voluntară într-un anumit fel. Pentru a lua ceva ca motiv pentru altceva nu trebuie să crezi că primul lucru este logic necesar celui de-al doilea. Dacă ar fi fost să menționăm

o problemă, ea este că nu ne putem răzgândi ușor cu privire la valoarea motivelor.

Voi stărui asupra greșelii compatibiliștilor și incompatibiliștilor pentru anumite motive. Greșeala lor joacă un rol important în a face poziția lor mai persuasivă. Dacă într-adevăr am avut credința că valoarea adevărului despre ceva este real necesară pentru a face omul responsabil și nu mai mult decât aceasta, nu ar trebui să fie același lucru dacă deja am avut o credință contradictorie că ceva mai mult ar fi necesar.

Dacă o credem adevărată atunci o acțiune de bună voie a fost necesară pentru a avea anumite sentimente despre ea. Ar putea părea neverosimil să avem credința opusă cum că voluntariatul nu ar fi îndeajuns și că ar fi necesară și originarea. Dar nu există nimic surprinzător în a lua uneori un lucru ca motiv suficient pentru ceva și alteori a-l considera insuficient. Aici se află un punct de relație. Dacă ar fi fost adevărat că există o realitate a faptului că un singur lucru ar fi necesar pentru altul, ar fi de așteptat să fim toți de acord cu aceasta. Am putea crede că toți avem aceeași idee despre acțiunea liberă și despre a face pe cineva responsabil de ea. Anumiți filosofi au obiceiul să spună că ar exista convergență în opinii cu referire la propozițiile adevărate. Lumea pare a fi de acord. Dar altfel se întâmplă cu stabilirea a ceva drept motiv pentru altceva. Eu și tu putem să nu fim de acord că anumiți factori sunt motive pentru un avort. Și dacă există două școli de gândire referitoare la motive înseamnă că s-au făcut greșeli în domeniu, nici una dintre perspective nefiind credibilă.

A patra parte a prezentării sumare a celor două perspective se referă la ce trebuie spus despre responsabilitatea morală. Compatibiliștii spun că determinismul o lasă pe locul ei. Incompatibiliștii spun că determinismul o demolează. Ambele tabere greșesc. Compatibiliștii, pentru că din reflecțiile de până acum rezultă că avem doar o cale de a face oamenii responsabili, ea include o imagine a originării, care ar trebui exclusă dacă determinismul ar fi adevărat. Incompatibiliștii greșesc pentru că noi știm că avem un singur drum de-a face oamenii responsabili și aceasta include doar ideea voluntariatului care se potrivește cu determinismul.

Spus altfel, compatibiliștii greșesc pentru că emit o idee neclară cu privire la o singură atitudine a noastră, aceea care include voluntariatul, și apoi o folosesc ca singura definiție a alegerii libere și ca o credință despre relația necesară cu altceva.

Incompatibiliștii pornesc de la o idee neclară despre o altă atitudine care cuprinde imaginea originării în sine și continuă greșit pe aceeași cale. Poate că au dreptate doar cei care văd clar că responsabilitatea morală este doar o atitudine necesară. Persoanele despre care vorbeam nu ar putea fi sigure că avem o singură atitudine.

Cu privire la subiectul dezacordului fundamental între cele două tradiții, eu voi emite o altă părere. Fiecare parte este încredințată că se află în posesia adevărului. Se impune ca necesar dacă spunem că am găsit adevărul să explicăm de ce o serie de oameni nu sunt de acord cu el. De aceea fiecare tradiție a încercat să explice erorile celeilalte. O explicație vine să arate de ce o alta se dovedește confuză și chiar obscură.

Avem o întrebare: Oare problema consecințelor determinismului există de secole din cauza *confuziei*? Este greu de crezut. Ceea ce *ar explica* persistența ei ar fi prezența a două idei de libertate în loc de una singură, balansarea încoace și încolo între ele. Se poate spune că uneori ne aflăm în dezacord cu noi înșine. După părerea mea argumentul în favoarea acestei perspective este faptul că ea se susține într-o importantă parte din istoria filosofiei.

A cincea și ultima caracteristică. Cele două școli de gândire susțin că înțelegerea problemei consecințelor determinismului poate fi stabilită prin mijloace logice, intelectuale, filosofice sau lingvistice concepute tradițional. Toți caută referiri la ideea de libertate, luând definiția ei în discuție, consultând Oxford English Dictionary ș.a.m.d. Aceasta este o nouă greșeală. Problema reală a consecințelor determinismului este departe de a fi așa de pură cum o cred cele două școli.

Problema reală apare deoarece avem două seturi de atitudini despre ceva considerat a fi responsabilitatea morală și acest lucru duce la a accepta existența a cel puțin două seturi de dorințe care se manifestă în două feluri de răspunsuri de unde apare o situație de disconfort. Dar putem ajunge oare la o problemă intelectuală pură pe care să o

putem rezolva prin descoperirea adevărului sau prin găsirea unei idei clarificatoare sau arătând că cele două propoziții sunt consistente sau inconsistente? Eu nu cred. Pentru început nu se pot respinge decât dorințele în domeniul acesta. Vom trece acum la problema reală.

9. Afirmarea

Reala problemă a determinismului și libertății constă în găsirea sau crearea unui răspuns satisfăcător cu privire la adevărul probabil al determinismului. Aceasta este problema pe care trebuie să o înfruntăm. Cercetarea noastră se efectuează asupra adecvării conceptuale a unei teorii a determinismului, asupra evidenței sale și apoi asupra consecințelor ei și este prezentată în termenii a două seturi de atitudini și reacții. Întreaga cercetare culminează cu o ultimă problemă. Avem aici un *puzzle* al expresiei: „el ar putea face mai bine un lucru", într-o singură utilizare corectă, adică ceva consistent cu alegerile și acțiunile care sunt efecte. Este de fapt un *puzzle* neligitim pentru că nu există un lucru cu o singură utilizare corectă. Dar să trecem mai departe.

Ne aflăm în situația să avem două seturi de atitudini, ambele incluzând speranțe vitale, sentimente personale, atitudini cu privire la cunoaștere și diverse stări morale. Un set include imagini ale originării sau ale liberului arbitru cu referire la acțiuni. Altul nu include așa ceva. În legătură cu primul set, dacă îl luăm împreună cu adevărul determinismului sau al determinismului parțial, reacția noastră poate fi de dezamăgire. Putem simți că trebuie să abandonăm atitudinile pentru că sunt inconsistente cu determinismul. În raport cu al doilea set reacția noastră poate fi de intransigență. Vom fi adepții a ceea ce este adevărat, faptul că aceste atitudini pot merge împreună cu determinismul.

Dacă falsifică doctrinele compatibilismului și incompatibilismului situația este nesatisfăcătoare. Trebuie să încercăm să le luăm în considerare în totalitate și să găsim sau să construim un nou răspuns la determinism. Trebuie să ajungem la un răspuns care să se preocupe nu numai de adevărul său și de cele două seturi de atitudini, dar și de cele două reacții pe care le putem avea în primă instanță — demoralizarea și intransigența. Astfel concluzia fi-

nală dacă vom avea succes va fi parțial un răspuns la cele două reacții inițiale.

Insatisfacția față de situația în care ne aflăm se datorează, să fie clar, mai multor lucruri. Pentru început să numim demoralizarea (dezamăgirea). Ea nu ne aduce bucurie. Avem un fel de speranțe înșelate, un fel de sentimente personale obstrucționate, dominația asupra realității pusă la îndoială, o cale de dezaprobare morală scurtată, un fel de autoestimare negată — nimic din toate acestea nu este tolerabil. Dar nici alternativa nu pare tolerabilă. Ne aplecăm asupra sentimentelor în chestiune, mai ales asupra dezaprobării morale. Noi acționăm asupra oamenilor, dar nu vom spune multe lucruri despre aceasta. Subiectul va fi luat în considerare separat. Faptul va duce la un fel particular de abordare. Am fost noi sau suntem implicați într-o sistematică lipsă de omenie și injustiție, nu numai personal dar și ca membri ai societății?

Dacă demoralizarea apare nesatisfăcătoare atunci este satisfăcătoare intransigența? Nu avem multe de spus despre aceasta. Desigur putem să ne fixăm atenția asupra familiei de atitudini consistente cu determinismul și să încercăm să mergem înainte. Dar după cum am mai arătat există un element de bluff în care putem persista. Nu ne putem amăgi uitând de alte atitudini, din altă familie și care nu se potrivesc cu determinismul. Când mă gândesc la viitorul meu în termenii naturii mele adevărate, fără a renunța la dorințele mele, ceva se întâmplă într-un colț al minții mele. Apare gândul că dacă determinismul este adevărat, viitorul meu este fixat.

S-ar putea oare ca atitudinea de intransigență să fie mai puțin sau mai mult sustenabilă decât a fost sugerat până acum? Am considerat-o eu mai durabilă decât este în realitate pentru că am presupus că există surse serioase și impulsuri în spatele tradiției compatibiliste și o acceptare oficială a libertății ca spontaneitate voluntară? Intransigența nu pare a face parte din viața obișnuită. Pentru început, putem fi intoleranți cu cineva care oferă determinismul ca apărare. Suntem apți să menținem ideea că atitudinile tari în care vrem să persistăm sunt consistente cu intransigența și cu toate celelalte aspecte legate de ea.

Implică situația noastră o a treia insatisfacție prin care suntem aruncați în inconsistență? Lucrurile par complicate.

Desigur, nu numai propozițiile și judecățile sunt lucruri ce pot fi calificate drept adevărate sau false într-un sens fundamental și care pot apărea inconsistente. Putem într-un fel să dăm ordine inconsistente și să fim subiect al dorințelor inconsistente. Două dorințe, să fii de acord cu ceva și să nu fi de acord cu ceva sunt inconsistente. Putem spune că avem aici un caz, acela al atitudinilor inconsistente. În particular considerăm a fi morală dezaprobarea cuiva când acțiunea este concepută drept voluntară și este nonmorală dezaprobarea cuiva când include imaginarea acțiunii ca originată cauzal. Există oare inconsistență aici?

În fapt nu, atâta timp cât ceea ce este făcut nu apare identic cu ceea ce nu este făcut. Avem diferite feluri de dezaprobare morală. Situația este aceeași când posedăm un fel de speranță pentru viitorul nostru și nu posedăm o alta pentru crearea lui. Dacă diferite perechi de atitudini sunt inconsistente există un motiv să ne îndoim că fiecare dintre noi le-ar avea pe ambele.

Nu găsim inconsistență nici când vorbim de o idee apropiată. Este vorba de înțelegerea libertății unei acțiuni consistând în voluntariat plus originare, dar și consistând numai în voluntariat. De fapt nu putem să le gândim pe amândouă deodată. Presupunem întâi una și apoi pe cealaltă, dar așa ele nu devin inconsistente. Inconsistența standard este ceva asemănător cu a crede două lucruri conflictuale în același timp.

Există inconsistență între cele două reacții de demoralizare și intransigență? Demoralizarea cu privire la speranțele vitale rezultă din răspunsul că speranțele sunt distruse de determinism. Intransigența dă răspunsul că ele nu pot fi atinse de determinism în nici un fel. Nu putem fi acuzați de inconsistență pentru că nu dăm cele două răspunsuri deodată. Totuși este adevărat că putem fi împinși în ambele direcții. Dacă se întâmplă așa, ne aflăm pe drumul spre inconsistență, sau chiar plasați în cadrul ei, stând aproape de a avea dorințe inconsistente.

Senzația că situația noastră, cum a fost ea descrisă, implică o inconsistență reală apare asemănătoare cu o altă senzație de care e legată cu certitudine. Astfel apare un alt

disconfort deja remarcat. Situația noastră în esență include stabilitate sau oscilație între două poziții. Nu este ca și când am putea acționa fără adăugire, printr-un singur act de voință odată stabilit și pentru o anumită familie de atitudini. Încerc să fiu categoric cu intransigența sentimentelor mele de dezaprobare morală. Îmi spun mie însumi că nu voi avea sentimente de răzbunare sau acțiuni pe baza lor. Este mai ușor de spus decât de făcut, dacă mă gândesc la o reală suferință provocată mie sau celor ce-mi sunt apropiați. Știm asta.

Fiind dată insatisfacția pentru o situație în care ne aflăm, trebuie să acționăm cumva. Ce vom face? În termeni generali răspunsul apare clar. Dacă gândim că determinismul sau determinismul parțial sunt adevărate, ceea ce avem de făcut este să renunțăm la ceva ce produce gânduri inconsistente cu determinismul. Pe deasupra trebuie să încercăm a accepta anularea anumitor dorințe. Faptul se delimitează de încercarea de a fi mai conciliant cu dorințele care persistă și care sunt consistente cu determinismul. Încercările respective se realizează pe căi particulare. Eu nu sugerez că vom putea să ne dirijăm sentimentele, ci că putem fi capabili să reflectăm asupra lor cu un anumit efect. Propunerea poate să nu fie deplin clară, poate fi chiar neclară în relația cu linia noastră de reflecție dinainte și cu categoriile pe care le-am folosit. Într-adevăr cum adesea se întâmplă, categoriile folositoare pot duce la lucruri obscure.

Luând propunerea altfel trebuie să arătăm de la început că atitudinile noastre care includ voluntariatul nu pot să ne permită în mod real să fim intransigenți și să credem că determinismul nu modifică nimic. Nu ne putem baricada cu succes în interiorul lor. În al doilea rând atitudinile noastre incluzând și voluntariatul și originarea nu trebuie să ducă la demoralizare considerând totul ratat. Ar însemna să lăsăm la o parte faptul că într-un anumit fel aceste atitudini pot persista întrucât includ voluntariat. Ceea ce rezultă este că o astfel de atitudine poate persista doar întrucât este identică cu atitudinile care conțin voluntariat.

O comparație între compatibilism și incompatibilism va fi de asemenea utilă chiar dacă o poți realiza pentru uzul propriu. Ceea ce am propus diferă față de ambele moduri

prin aceea că se recunoaște existența a două feluri de atitudine incluzând diferite concepții, în vreme ce compatibilismul și incompatibilismul cer să avem o singură credință stabilă. Propunerea are de-a face cu un singur fel de atitudine care include numai voluntariat, atitudine corelată cu o singură credință cea susținută de compatibilism. Dar propunerea are de-a face și cu altă atitudine care conține și originare corelată cu o singură credință cea impusă de incompatibilism. Propunerea noastră nu apare a fi mai aproape de compatibilism decât de incompatibilism.

Pe scurt, noul nostru răspuns ar fi că: *încercând prin diverse strategii să ne acomodăm la situație, ne găsim în postura de a ne acomoda la ceea ce putem avea în mod real dacă determinismul este adevărat, de a ne acomoda la partea din viața noastră care nu rămâne la iluzia liberului arbitru.* Trebuie să reflectăm la ceea ce este probabil un merit limitat și la ceea ce trebuie să lăsăm la o parte ca o posibilă compensație la credința în determinism. Suntem atenți să nu subestimăm ceea ce putem obține printr-un prospect ce relevă o credință originară și stabilă în determinism.

Încercarea de a da un astfel de răspuns, care poate fi numit *afirmare* duce la încercarea de a schimba sentimentele noastre cu privire la o parte a vieții sau viziunea asupra acesteia. A da un răspuns de tipul afirmație înseamnă să ajungi la partea care este numită filosofia vieții. El nu înseamnă, gândesc eu, un răspuns la problema sensului vieții deși ar putea fi. Cu certitudine o filosofie a vieții în viziunea mea nu are de-a face cu sensurile grave ale existenței noastre. Ea nu are de-a face nici cu religia. O astfel de filosofie a vieții se referă la sentimentele în care persistăm, sentimentele care ne dau o susținere tot atât de satisfăcătoare ca și adevărul pe care ni-l permitem. Unele dintre ele, cele relevante pentru lucrarea de față, vor fi acceptarea sau respingerea atitudinilor posibile despre care vorbeam.

Este desigur adevărat că filosofii contemporani, în număr mare filosofi de limbă engleză, sunt înclinați să se retragă din filosofiile vieții. Motivul lor de înțeles ar fi că majoritatea filosofiilor vieții nu se ridică la standardele lor intelectuale și filosofice. Dar poate aceste standarde sunt greșit stabilite. Trebuie să spunem că unii dintre cei mai

mari filosofi au căutat să ajungă la o astfel de perspectivă. Platon, Spinoza, Kant, Russell și Witgenstein, dacă și el este inclus pe listă, au recomandat într-un fel filosofiile vieții. Nu vom spune mai multe. Ceea ce are importanță este că singura soluție posibilă a problemei determinismului se dovedește ceva ce poate fi privit ca parte a acestor filosofii. Dacă ne retragem din ele ne retragem de la șansa obținerii unei soluții.

Ceea ce a fost spus mai înainte despre acomodarea pe care trebuie să o realizăm a fost foarte general. Să privim acum mai de aproape la semnificațiile posibile ale situației de a ne afla într-o stare de satisfacție față de determinism. Ar fi aceasta un ajutor în a privi ceea ce trebuie lăsat la o parte ca nefiind prea important? Am în minte ceva care devine clar când ne referim la filosofia minții și acțiunii în termenii liberului arbitru sau ai originării. În întreaga lor luptă filosofii liberului arbitru nu au dat un conținut prea larg ideii centrale de care ei depind. Discuția lor despre eu sau originare nu este prea clară și nu are prea mult conținut. Este aproape de adevăr faptul că lupta filosofică nu a realizat un mare avans asupra a ceea ce putem numi imaginea noastră obișnuită a originării. Ceea ce avem este doar un fel de noțiune a alegerilor care se fac în așa fel încât ele nu apar a rezulta din relația cauză–efect, ci ca un lucru de care suntem responsabili. Alegerile au loc în așa fel încât putem fi creditați cu încredere pentru ele. Putem persista în a adopta alte atitudini după care originarea ar fi imposibilă dacă determinismul este adevărat.

Mi se pare că prin astfel de mijloace nu vom ajunge prea departe în programul nostru de *renunțare*. Un motiv constă în faptul, general adevărat, că sentimentele nu depind de conținuturi clare și funcționale. Conținuturile lor nu pot să satisfacă un filosof analitic. Ele nu dispar și nu se evaporează întrucât nu corespund realității. Într-adevăr, unele dintre ele depind și persistă datorită vaguității lor. Noi avem ceea ce uneori este descris ca o teamă fără nume. O serie de alte sentimente mai puțin dramatice sunt și ele prin natura lor neexplicite.

Există un motiv întemeiat pentru care o astfel de strategie intelectuală nu funcționează. Ceea ce ni se cere să evităm, uneori ceva slab intelectual, este exact ceea ce ne atrage. Ceea ce produce speranțele mele ca speranțe in-

consistente cu determinismul este promisiunea apariției unor lucruri care vor depși ceea ce este și va fi, existența lor nefiind legată de cauzalitate. Aceasta reprezintă imaginea originării.

O idee diferită despre cum putem să ne mișcăm noi referitor la afirmare are de-a face cu natura, termen cu care eu numesc lumea nonumană. Există o lungă istorie a gândirii și simțirii cu o privire la relația omului cu natura. Parțial ea include lauda ideii că ne aflăm într-un fel oarecum în natură sau cel puțin suntem ghidați de ea. Obținem o mare răsplată prin aceasta.

Filosofii Greciei Antice și mulți alții argumentează că de când existăm, trăim în armonie cu natura. O astfel de pledoarie a fost de multe ori suficientă pentru a impune o concepție spiritualistă a naturii. Spinoza este un exemplu. Ceea ce există pentru el este un singur lucru, numit Dumnezeu sau Natura. Prin intrarea într-o anumită relație cu natura putem ajunge la pacea spiritului, la ceva cunoscut drept iubirea intelectuală a lui Dumnezeu. S-a spus că se poate scăpa de banalitatea existenței individuale și de amenințarea morții prin identificarea cu ceva înălțător. Libertatea romantismului dincolo de oricare poezie are în ea un impuls corelat naturii. Marx și Engels, într-un alt mod, recomandă acceptarea naturii. Engels vorbește despre ușurința cu care se poate accepta natura ca determinantă. Este un drum lung până la filosofii contemporani care consideră determinismul ca „o ipoteză hidoasă".

Putem vedea aici o compensație pentru determinism și un început de a accepta conținutul lui. Există un sens particular în care determinismul ne face apți să ne identificăm cu natura sau, cum s-a mai spus, să ne concepem ca membri ai ei. Determinismul este unitar în a afirma că suntem într-o conexiune strânsă și neproblematică cu natura. În termenii teoriei determinismului am considerat că această conexiune are de-a face cu relația minte–creier și cu cauzalitatea existenței noastre mentale. Nu suntem eliberați de natură, ci incluși mai mult sau mai puțin în ea. A accepta o perspectivă care ne pune în strânsă și neproblematică relație cu natura înseamnă a ușura apariția sentimentelor recomandabile de echilibru. Determinismul este o cale spre liniște, el ne oferă compensații la auto-negarea din atitudinile ce ne amenință echilibrul.

Nu este ușor să spui ceva despre natură. Un lucru care ne împiedică ar fi sentimentul că orice ai spune reprezintă ceva autobiografic în general. Dar este greu să rezişti senzației că mulți dintre noi nu pot merge mai departe tocmai pentru că ar însemna să renunțe la ceea ce se cere dacă determinismul este adevărat. Desigur, la sfârșitul secolului al XX-lea nu mulți dintre noi mai împărtășim înclinația de a da un caracter spiritual naturii. De asemenea nu suntem în situația tânărului Shelley care în *Regina Mab* a scris un imn de laudă pentru determinism în sine. A fost un triumf.

Există ceva diferit mai promițător. În legătură cu sentimentele personale care nu sunt stări morale s-a menționat că unele dintre ele ar fi fost dirijate spre noi înșine. Altele sunt împotriva noastră. De asemenea, eu pot să mă aprob sau dezaprob moral pe mine însumi. Eu pot avea un fel de dispreț non-moral pentru mine însumi sau mă pot considera moral responsabil. În aceste două direcții pot să mă consider în decădere morală. Uneori nu este vorba de lucruri mărunte. Pot să simt că am dat greș în realizarea unei mari speranțe, în descoperirea a ceva sau chiar în viață în general. Sentimentul nereușitei are de-a face cu acțiunile inițiate de mine. În acord cu concepția generală aceste sentimente sunt de două feluri. Un fel de sentimente includ gândirea acțiunii ca aparținându-mi mie în sensul că a fost voluntară. A rezultat din dorințele mele. Alt fel de sentimente ale nereușitei implică înțelegerea acțiunii ca aparținându-mi mie în sensul tare, adică a fost inițiată intenționat, originală de mine. Eu o consider a mea în acest sens tare.

Sentimentele nereușitei de acest al doilea fel sunt mai puternice. Verdictul de regret înverșunat pentru ce am pierdut pare mai adecvat. A fost ceva în puterea mea, ceva ce am avut șansa de a realiza și pe care nu am știut să-l accept drept corespunzător. Dacă într-adevăr luăm determinismul ca adevărat putem să scăpăm de astfel de sentimente întunecate. Determinismul oferă compensația acestui fel caustic de autodezaprobare. Ceea ce spunem în final despre întreprinderea acomodării noastre la determinism este ceva mai promițător decât subțirimea gândurilor despre originare sau despre a fi una cu natura.

Poți adăuga că altceva neplăcut apare o dată cu dispariția autodezaprobării pentru nereușită, și ai dreptate. Există un fel de succes sau credit pe care nu-l mai avem dacă determinismul este adevărat. Totuși s-ar putea ca schițând ambele situații, nereușita și succesul, să obținem un profit bun. Este posibil să simțim asta.

În încercarea de a avea o imagine completă a răspunsului afirmației vom spune câte ceva despre fiecare parte a vieții care știm că este afectată de determinism. Cu referire la speranțele vitale, lucrurile consistente cu determinismul, care trebuie păstrate în minte, pot fi nelimitate, ca și cele la care trebuie să renunțăm. Să luăm obiectele pe care putem să le numim obiecte ale speranței. Oricare obiect al unei speranțe de gradul I poate fi și al unei speranțe de gradul II. Totuși orice stare grandioasă, privată sau idiosincretică am în vedere, pot spera la ea în singurul mod posibil ce mi-a rămas.

Este de asemenea important de ținut în minte ceva despre natura intrinsecă a speranțelor bune, diferența între ele și circumstanțele concepute acum ca fiind certe cu privire la viitoare situații. Este posibil să gândim că viața *certitudinilor* despre viitor oricât de satisfăcătoare ar fi acestea va fi mai puțin atrăgătoare decât viața unor dorințe bune deja realizate. Această atractivitate nu dispare dacă ne restrângem la speranțele care sunt consistente cu determinismul. Considerând determinismul adevărat suntem departe de a avea viitorul predictibil. Folosind definiția lui Spinoza viețile noastre trebuie să aibă în ele o bucurie instabilă legată de o realizare despre care ne îndoiam. Să luăm în atenție sentimentele personale față de alții pentru moment. Avem prospectul de a evita sentimentele negative și resentimentele datorate imaginii noastre despre originarea acțiunii acelora care au fost nepăsători sau ne-au lezat. Gândind acțiunile noastre în replică putem de asemenea să încercăm să scăpăm de autoacuzația care poate să apară din persistența în ceea ce are determinismul irațional. Putem să ne orientăm spre sentimente personale apreciative și pozitive față de alții, în care putem persista. Nu vom *renunța* la gratitudine și nu vom considera slăbiciune și insatisfacție acel fel de gratitudine în care persistăm. Dacă mă gândesc la faptul că sora mea mi-a trimis un cadou, gratitudinea este semnificativă pentru că se bazează

pe o imagine a originării acțiunii ei în sentimentele față de mine, deci pe reacția mea la judecățile pozitive asupra mea. Nu intenționez să rămân fără posibilitatea de a avea plăcerea admirației altora față de mine. Lumea n-ar trebui să fie rece, indiferentă.

Pentru a obține cunoaștere, aici și peste tot, ceva trebuie să meargă. Nu putem persista doar într-o anumită încredere sau aspirație cu privire la realitate. Situația noastră este asemănătoare cu cea de care ne asigură un mare număr de filosofi metafizicieni, mai ales Platon. Ei vorbesc despre o realitate de dincolo, ceva în afara a ceea ce poate fi atins. Dar admițând că determinismul ne afectează într-o modalitate anume, restricția de la anumite structuri ale cercetării este departe de a ne permite să ne dăm pe mâna ignoranței sau a agnosticismului nemulțumitor. Cunoașterea este marele rezultat al dorințelor noastre nestăpânite de a ști. Ideea generală apare deci cu claritate. Cu referire la părțile vieții noastre afectate de determinism trebuie să acceptăm anumite lucruri, dar trebuie să căutăm și factori asiguratori. Este adevărat că acolo unde vedem câștiguri adevărate, pierderile par a le însoți. Nu putem scăpa de un soi de duritate și să păstrăm în schimb un soi de iubire. Dar cu referire la acest punct există o posibilitate de schimbare, să scăpăm de resentiment și să păstrăm o variantă de iubire. Aceasta poate fi o gândire cu sens.

Tot ceea ce urmează, cum ar spune un critic, ar fi că privim doar la partea luminoasă, sau fața bună a lucrurilor sau la ce este bun dintr-o meserie rea. Acest lucru nu este foarte exact, dar nu stă departe de adevăr. Mai importantă apare o mare problemă: Dacă putem avea succes? De fapt este greu să fii încrezător. Este posibil să gândești că nici una din viziunile de până acum nu ne vor ajuta să avem succes în răspunsul prin afirmație. Trebuie ceva mai mult decât să renunțăm la anumite lucruri și să valorificăm altele. Răspunsul poate fi central pentru o filosofie a celebrării vieții. Mergem ceva mai departe de resemnare sau înfrângere. Dar să nu ne îndepărtăm de întrebare. Dacă este greu să fii încrezător în obținerea afirmației pe calea pe care am examinat-o, există oare ceva de spus în plus? Avem două lucruri aici. Toți sau aproape toți nu credem în determinism pentru că merge împotriva marilor tradiții ale culturii noastre. Suntem prizonierii acestei culturi fiind

legați de ea pe calea sentimentelor. Unii dintre noi am fost convinși de ceea ce s-a spus în favoarea determinismului, dar nu credem încă în el. Avem un paradox aici, dar și un adevăr. Nu mă îndoiesc că este posibil să fii de acord cu argumentele acestei cărți și totuși să fii ezitant. Nimeni într-o astfel de poziție nu are altă posibilitate decât să încerce să creadă ceea ce a considerat a fi o viziune adevărată.

Înseamnă că o *credință adevărată* în determinism este singurul lucru care ne face capabili să avem succes în răspunsul prin afirmație. Nimic altceva nu poate fi sigur. Adesea se spune că nu vrei ceea ce nu poți avea. Nu vei crede în ceea ce nu poți avea. Nu pierdem timpul cu aceasta. Dacă noi, sau cei ce vor veni după noi, nu vom dori ceea ce vom crede că nu poate fi realizat, nu va trebui să renunțăm la nimic în viață.

10. Pedeapsă și mai mult

Avem acum o soluție, eu cred chiar Soluția cu S mare, la problema consecințelor determinismului. Faptul că soluția este nouă poate fi un argument în sine. Dacă și compatibilismul și incompatibilismul sunt adevărate cum de nu au reușit susținătorii lor să obțină până acum acordul asupra lor? Ei au lucrat serios în această direcție timp de câteva secole. Ceea ce a rămas pentru cercetarea noastră este doar un postscriptum despre factorii numeroși care au fost până acum folosiți de fiecare parte. Trebuie să vedem cum sunt aceștia afectați de soluția noastră la problema consecințelor determinismului.

Trebuie să analizăm cum determinismul sau determinismul parțial ne afectează viețile private și ce trebuie să facem în consecință. Faptul nu se manifestă doar în funcție de atitudinile sau sentimentele noastre. Acționăm asupra atitudinilor care afectează alte persoane. Acționăm diferit când în manifestarea sentimentelor noastre morale și personale luăm în atenție dacă ceea ce a făcut sau spus cineva a fost intenționat sau rezultat al liberului arbitru. Soluția pe care o avem la problema consecințelor determinismului trebuie să fie extinsă la ceea ce poate fi descris ca acțiuni ale societății, practici și instituții sociale pe care determinismul le afectează.

Până acum am reușit să ținem filosofia morală, politică și de alte feluri departe de deliberările noastre. Nu ne-am preocupat de nimic asemănător cu principiul utilității sau cu principiul maximei fericiri potrivit căruia acțiunea pe care o alegem trebuie să fie cea care va produce cea mai mare fericire generală sau ideea diferită că întotdeauna acționăm în așa fel încât oamenii să aibă ceea ce merită. Ar fi trebuit să luăm în considerare consecințele determinante pentru astfel de principii sau viziuni morale, dar a fost mai simplu să nu o facem, au existat motive să gândim astfel de consecințe în conexiune cu prezentul și cu subiecte cum ar fi instituțiile sociale și lucruri asemănă-

toare lor. În fapt, principiile morale nu pot fi ținute departe de respectiva temă. Ar fi fără rost să discuți despre consecințele determinismului pentru pedeapsă în general. Există diferite feluri de pedeapsă care rezultă din principii morale diferite sau din combinația lor. Determinismul le afectează în variate moduri. Faptul este adevărat cu referire la diferite fapte sociale. Pedeapsa este cea la care ne referim în primul rând neuitând pe celelalte.

Al doilea fapt social este recompensa societății pentru oamenii care nu încalcă legile ei. Cei ce se supun legii, dacă sunt norocoși, rămân să-și trăiască viața fără a interfera cu tribunalele și închisorile. Al treilea fapt social este calea pe care societatea distribuie venituri mai mari sau mai mici membrilor săi și al patrulea: cum se asigură bunăstarea și altele. Ar fi o greșeală să credem că fiecare societate are ceea ce ar fi normal — o agenție centrală pentru astfel de lucruri. Dar faptul nu pare de mare importanță. Fiecare societate și în particular fiecare guvern face o distribuire particulară a avuției.

Al cincilea fapt social este cel al pozițiilor puterii relative și al șaselea cel al pozițiilor rangului, autorității, situații și altora. Cele două sunt conectate dar distincte. Pentru a lua un singur exemplu: este posibil să ai autoritate fără putere cel puțin pentru un timp. Al șaptelea fapt social este lauda și blamarea, sau aprecierea și condamnarea. Modul de a fi recompensat sau pedepsit trebuie separat de aprobarea și dezaprobarea morală. Pot aproba sau dezaproba ceva fără a spune și într-adevăr fără a efectua o acțiune notabilă. În toate societățile găsim lauda și blamul unor persoane cu poziții de autoritate și putere.

Perspectivele morale asupra pedepsei au fost mult timp numite teorii ale justificării pedepsei. Ele au fost numite teorii deoarece oferă fără îndoială explicații despre ceea ce oamenii cred a fi un fapt — că pedeapsa stabilită de un stat sau de state a fost justificată *prin drept* și *morală*. Este însă mai mult decât o prejudecată credința că toate statele, sau multe dintre ele pedepsesc în mod corect. Ne gândim la state anume care par a falsifica o astfel de generalizare. Să luăm descrierea falsificată a teoriei pedepsei ca încercare de a justifica pedeapsa și a o susține ca dreaptă.

Fiecare dintre aceste teorii se confundă cu o serie de întrebări. Prima ar fi: la ce concluzie ajunge teoria? Ca și în

cazul teoriei determinismului, a originării este posibil ca ceea ce ea oferă să nu fie prea clar, consistent și funcțional. A doua întrebare ar fi: dacă teoria într-adevăr dă măcar un prim argument pentru justețea pedepsei?

Dacă teoria nu trece aceste două teste trebuie să mai cercetăm. Dacă trece, atunci o putem lua în atenție pentru subiectul nostru principal. Este această teorie afectată de determinism? Este mai important sistemul de pedepse actual nu cel posibil în viitor, bazat pe teorie și afectat de determinism? Ajungem la întrebarea: dacă acțiunile delincvenților sunt sau nu intenționate? Dacă da, ce posibilități avem să dăm răspunsul afirmării în legătură cu ele?

Ultima întrebare, dar care nu ne preocupă prea mult, are de-a face cu faptul că ceea ce numim teorii ale pedepsei sunt adesea combinate într-un grup. În zilele noastre multe dintre ele devin mănunchiuri de teorii. Ultima problemă este dacă o teorie particulară afectată sau nu de determinism contează în pachetul de legi.

Una din teoriile născute în legătură cu determinismul are drept argument că inculpatul într-un fel este de acord cu pedeapsa sa. Teoria a căpătat popularitate datorită nepopularității teoriei prevenirii, adesea asociată cu principiul lui Bentham care susține că pedeapsa se dă pentru a preveni infracțiunile? Ea va reduce numărul lor în viitor. În mare parte se impune ideea că A trebuie să meargă la închisoare pentru a stopa pe B și C să încalce legea. Situația presupune a ne folosi de A într-un scop, fapt impopular. Presupunând că e nevoie că A să-și aprobe pedeapsa – trimiterea lui la închisoare — lucrurile s-ar fi îmbunătățit pentru că se dă atenție persoanei lui A el nu mai este doar mijloc în vederea atingerii unui scop general.

O versiune a teoriei acordului pornește de la următoarea idee. Să fiu de acord sau să consimt la ceva înseamnă pentru mine să efectuez o acțiune ale cărei consecințe necesare le cunosc. Definiția poate supăra unele persoane, dar constituie un argument pentru că definește acordul cum este el înțeles în dreptul civil și penal. Desigur nu există obiecții cu privire la faptul că la baza acordului de acest tip nu poate sta un document sau o promisiune verbală. Orice definiție a acordului trebuie să acopere punerea în discuție a unei oferte pentru negociere.

Esența acestei versiuni a teoriei acordului constă în faptul că un infractor care comite un act ale căror consecințe le cunoaște știe că poate fi pedepsit. Nu poate fi spus rezonabil că el va considera faptul că a fost pedepsit drept ca o consecință necesară a faptei sale. Consecința, crede el, este doar pierderea imunității la pedeapsă. Este clar că el nu consimte la pedeapsă lucru ce-l dovedește prin acțiuni cum ar fi evitarea întâlnirii cu polițistul.

După părerea mea ceea ce avem aici este un exemplu de teorie a pedepsei care nu trece testul inițial de a asigura un argument *prima-facie* în favoarea pedepsirii. Dacă viața este scurtă nu trebuie să presăm a ne întreba asupra legăturii ei cu determinismul. Eu cred că actul liber pe care teoria îl presupune din partea infractorului, avut în minte de cei care au propus-o, ar fi caracterizat de voluntariat. Ar fi deci o posibilitate de răspuns prin afirmare la o astfel de teorie.

După cum se pare, avem aceeași situație în legătură cu alte teorii ale acordului referitor la pedeapsă. Una este conținută în filosofia politică a lui Rawls. Teoria sa presupune că fiecare infractor prin natura sa, un fel de natură morală și rațională, recunoaște pedeapsa ca justă în anumite circumstanțe. Deci el ar putea fi de acord și cu pedeapsa sa. O mare dificultate apare dacă luăm în considerare doar un individ și nu partea de indivizi care își dau acordul. Abordarea acestei teorii rezultă din faptul că am simțit obligația morală să preiau ceva din ea.

Teoria pedepsei care este în relație mai directă cu determinismul susține că pedeapsa este justă pentru că a fost meritată. Aceasta ar fi teoria sentinței meritate. Ceea ce avem aici sunt versiuni sau forme ale teoriei pedepsei. Ele apar pentru motivul că sunt date diferite semnificații afirmațiilor că cineva merită ceva pentru altceva. Nu avem un acord asupra a ceea ce înseamnă meritat, ce i se cuvine cuiva. Oamenii spun uneori că doar pedeapsa meritată este o pedeapsă justă. Dacă îi luăm în serios și căutăm să folosim ideea în teoria sentinței judiciare dăm de o circularitate vicioasă. Teoria susține că impunerea unei penalități asupra cuiva este justă pentru că este meritată. Rezultă că pe baza înțelegerii de mai sus penalitatea este justă pentru că este justă. O idee mai bună, dacă nu cea corectă, ar fi că penalitatea meritată este cea echivalentă cu infrac-

țiunea. Este vorba de un fel de echivalență între penalitate și culpabilitatea infractorului. Judecătorii se pare că au adesea acest lucru în minte și par a nu înțelege problemele ce se ridică în teorie.

O problemă apare cu privire la stabilirea echivalenței în chestiune. Nu știm clar cum vom putea cuantifica și măsura pedeapsa. Putem s-o abordăm numeric în vreun fel? Greu de realizat apare și cuantificarea penalității și culpabilității în aceleași unități. Dacă ele nu sunt comensurabile cum putem stabili când suferința este sau nu este echivalentă cu culpabilitatea?

Probabil că trebuie căutat un fapt diferit, care se referă la echivalența între penalitate și delict pe o cale inedită. Persoanele obișnuite sunt indiferente față de penalitate și delictul care s-a comis împotriva lor. Ceea ce ar mai fi de spus se referă la o altă obiecție de luat în considerare. Să presupunem că avem un delincvent și suntem convinși că o anumită pedeapsă este echivalentă cu infracțiunea lui. Care ar fi în fapt motivul, motivul moral de a-i impune o sancțiune? Dacă ne reamintim că există nenumărate perechi de lucruri echivalente, neavând nimic de-a face cu penalitățile și infracțiunile, pare că acest fapt nu reprezintă o rațiune morală pentru pedeapsă.

Alt tip de teorie a sentinței judiciare vorbește nu despre penalitate în sine, ci doar despre suferințele și frustrările pe care le includea. La întrebarea: ce înseamnă să spui că o anumită suferință va fi meritată de un om vinovat, răspunsul ar fi doar că este bine în sine să sufere cel vinovat. O astfel de teorie ne aduce în minte prima propunere, doar că evită circularitatea. Ceea ce ea susține este un argument non-circular. Impunerea unei *penalități* particulare asupra cuiva este dreaptă pentru că suferința vinovatului ar fi un bine în sine.

Există cel puțin două obiecții la această perspectivă. Una este aceea că așteptăm de la teoria sentinței meritate un argument care să sprijine concluzia că este drept să pedepsești. Alte teorii încearcă să ne asigure de faptul că un astfel de argument nu reprezintă un punct de start ci o judecată morală tot atât de discutabilă ca și orice altă judecată morală. Altă obiecție se referă la judecata morală. Cineva, se pare, poate anunța ce crede el că ar fi bine în sine. Eu pot spune deci că vinovăția ar tre-

bui revăzută și că singurul bine în sine ar fi prevenirea suferinței.

Nu avem o teorie a sentinței judiciare care să treacă primele teste menționate la început. Nu avem un sistem conceptual adecvat și care să dea o primă rațiune pentru pedeapsă. Eu cred că trebuie să existe o astfel de teorie, dacă s-a vorbit de ea. Trebuie să fie *ceva* substanțial în discuția despre ce este meritat drept pedeapsă.

Să presupunem că ne referim la viața reală. Dacă ne gândim la cineva care a fost calomniat, tâlhărit de mijloacele de subsistență, înșelat în aranjamente financiare, mințit, molestat, violat, mutilat sau omorât. Cineva va spune că făptuitorul trebuie să capete ce merită. Același lucru poate fi spus în foarte multe feluri. Făptuitorul trebuie să capete cele meritate pe drept. Legea trebuie să se aplice. El nu poate scăpa de ea, trebuie să-și plătească datoriile. El trebuie să aibă ce i se cuvine sau ce urmează pentru el. Victima sau cei apropiați victimei trebuie să primească satisfacție.

Ce nu poate fi evitat este gândul că avem un argument real în astfel de lucruri. Este faptul că pedepsirea infractorului va da satisfacție victimei și altora, poate chiar societății întregi. Delincventul prin delictul său a determinat plângerea prin care se înțelege dorința unei părți a unui grup de oameni de a-i provoca suferința. Pedepsirea va satisface această dorință. Mai mult, există o penalitate particulară care în mod clar va fi echivalentă cu infracțiunea. Este pedeapsa care nu face nici mai mult, nici mai puțin decât să satisfacă plângerea.

Ideea nu este nouă, dar nu a fost prea populară. Filosofii și alții atrași de teoria pedepsei meritate au consumat multă energie pentru a încerca să dovedească că teoria lor este mult mai bună decât aceasta și are o viziune morală mai adecvată. Eu nu cred că au reușit. Ceea ce au produs au fost teorii slabe la care ne raportăm. Trebuie să avem un argument *prima facie* pentru pedepsire în discursul despre ceea ce este meritat emis de-a lungul timpului. Într-o astfel de teorie găsim motivarea pedepsei. Faptul că este neplăcută nu o face motivată. Avem un fel de pedepsire în legătură cu care putem emite concluzia determinismului. Pentru pedepsire avem nevoie de o acțiune care să producă plângerea și dorința pentru pedepsirea infractorului.

Este clar că avem nevoie de o acțiune liberă, dar de care tip? Se cere doar o acțiune voluntară sau una care apare ca originară? Dacă determinismul este luat drept adevărat care este concluzia lui despre tipul de pedeapsă în chestiune și teoria care o justifică?

Răspunsul vine împreună sau urmând concluzia de la un nivel anterior al cercetării noastre. Când ne ocupam de reacțiile de demoralizare și intransigență am distins un fel de dezaprobare morală, un mod de-a face alți oameni responsabili. Acest fel de simțăminte apar față de cineva care ne-a agresat și sunt numite dorințe de răzbunare fiind dependente de ceea ce considerăm a fi acțiuni ale altor persoane nu numai voluntare, ci și intenționate. Același lucru se poate spune și despre alt fel de sentimente personale, sentimentele dezagreabile.

Dorințele incluse în astfel de sentimente morale și personale sunt de aceeași categorie cu cele incluse în pedeapsa judiciară așa cum o înțelegem astăzi. Toate aceste dorințe sunt vulnerabile în fața încrederii în determinism, ele nu pot persista. Aici tragem prima noastră concluzie cu privire la determinism și pedeapsă. Dacă determinismul este adevărat și *dacă* — un mare dacă — există instituții judecătorești care au numai menirea de a condamna în felul în care-l avem în minte, ele trebuie abandonate. Cei care le susțin trebuie să dea un răspuns cu privire la corectitudinea lor. Răspunsul ar trebui să fie afirmația că se va renunța la o parte din instituția punitivă.

Nu am ajuns încă la sfârșitul acestei părți a poveștii. Trebuie să fim de acord că cineva în poziția pe care o descriem va putea avea de fapt și alternative pentru a renunța la pedeapsa în chestiune, că ar fi greșită sau că nu se justifică. Teoria pe care se bazează el este însă intolerabilă. Instituția juridică nu poate fi ceva care satisface o plângere prin impunerea unei mari suferințe asupra oamenilor. Mijloacele de a provoca durere nu pot fi justificate prin satisfacția finală.

Alt lucru se dovedește mult mai important. Eu am spus mai devreme că teoria pedepsei se află astăzi prinsă în mănunchi cu altele sau cuprinsă în cadrul altor teorii mai largi. Teoria sentinței cum apare aici sper că nu mai este susținută de nimeni. Nu mai există instituții judiciare care să intenționeze doar satisfacerea plângerii.

Este greu de crezut că o astfel de instituție poate să aibă doar acest scop. Dar unele teorii ale sentinței sunt considerate de mulți oameni drept partea unui pachet de teorii care justifică pedeapsa. Actualele instituții judiciare funcționează, în parte, pe baza teoriei pedepsei meritate. Mi se pare că o astfel de teorie a fost una dintre cele mai de nesusținut dintre cele prezentate.

Nu este nevoie de o mai largă concluzie spusă răspicat. Dacă determinismul este adevărat, el afectează aceste pachete de teorii și aceste instituții. Teoriile se cer a fi abandonate parțial și instituțiile cel puțin schimbate.

Cea mai comună teorie pune concluzia că pedeapsa este justificată pentru că este și preventivă și meritată. Acest fel de teorie există în instituțiile judiciare. Ele funcționează în societățile pe care le cunoaștem și se conformează parțial cu ideea răzbunării. Sentința unui arestat se cere dată nu pentru motive preventive ci pentru motive de răzbunare. Dacă admitem determinismul, astfel de pachete de teorii trebuie abandonate. Instituțiile se cer schimbate. Schimbările vor fi produse în parte din răspunsul afirmării.

Răspunsul afirmării nu se limitează la teoria sau practica pedepsei meritate. Altă posibilitate ar fi teoria utilitaristă a lui Bentham: pedeapsa este dreaptă când previne infracțiunea producând maxima fericire. Mi se pare că totuși aceasta e o teorie bună. Ea susține că pedeapsa este corectă când este dreaptă, când are consecințe drepte. Faptul apare în acord cu un principiu moral, principiul egalității pe baza căruia putem realiza pași reali în direcția de a-i face buni pe cei ce sunt răi. Societatea noastră trebuie să meargă pe o astfel de cale și să aibă instituții judiciare care să o ajute.

Filosofii preocupați de problemele consecințelor determinismului au dat mai mare atenție pedepsei, față de alți factori sociali. Precum observam de la început determinismul are consecințe și asupra altor fapte sociale, el se referă la ceea ce numim acțiuni sociale care intră în sfera recompensei pentru cei ce suportă legea, a distribuirii veniturilor și bogăției, a puterii și rangului, a aprecierii și blamării oficiale. Ce este adevărat cu privire la pedeapsă este adevărat, mai mult sau mai puțin, referitor la alte instituții și practici. Locul teoriilor sentinței meritate îl iau fi-

losofiile sociale și politice. Unele dintre ele se referă la ceea ce este meritat. Într-un fel are de-a face și cu acțiuni ale indivizilor considerați a avea voință liberă. Adevărul determinismului cere pe puțin un amendament la astfel de filosofii. El de asemenea cere să schimbăm instituțiile noastre și practicile care până acum s-au bazat pe imaginea originării. Răspunsul afirmării va fi aici și un răspuns politic.

Are stânga politică de-a face mai puțin cu ceea ce merită un individ, decât cu ce nevoi are el? Există în cadrul ei mai puține atitudini și politici care cuprind liber arbitru? Se pare că da. Dacă este așa va putea fi o parte din răspunsul afirmației o mișcare spre stânga în politică? Vă las cu o astfel de întrebare incitantă în față?

ALTE LECTURI

Capitolele acestei cărți au aceleași subiecte ca și capitolele unei lucrări, tehnice și științifice, mult mai voluminoasă *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes,* (Oxford, 1988). Primele șase capitole ale cărții au aceleași subiecte ca *Mind and Brain* (Oxford, 1990), care conține jumătate din *A Theory of Determinism.* Ultimele capitole ale cărții urmează cursul *The Consequence of Determinism,* (Oxford, 1990), care conține altă parte a volumului original; cititorii cărții mele care doresc detalii și aprecieri pot încerca să citească predecesorii care nu sunt chiar ușor de înțeles.

Două introduceri generale la subiect sunt: J. Trusted, *Freewill and Responsibility* (Oxford, 1984) și D. H. O'Connor, *Free Will,* (Garden City, NY, 1971). Între colecțiile care conțin articole de diferiți autori sunt următoarele: B. Berofsky, *Free Will and Determinism* (New York, 1966), S. Morgenbesser și J. Walsh, *Free Will* (Englewood Cliffs, NJ, 1962), G. Watson, *Free Will* (Oxford, 1982), S. Hook, *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (New York, 1961), și, T. Honderich, *Essays on Freedom of Action* (London, 1973). Există un număr relevant de articole în *Encyclopedia of Philosophy,* editată de P. Edwards (New York, 1967).

Alte cărți de argumentare sunt: D. C. Dennett, *Elbow Room: The Varietes of Free Will Worth Wanting* (Oxford, 1984), P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, 1983), A. Kenny, *Freewill and Responsibility* (London, 1978), G. Strawson, *Freedom and Belief* (Oxford, 1986), J. Thorp, *Freewill: A Defence against Neurophysiological Determinism* (London, 1980), și R. Weatherford, *The Implications of Determinism* (London, 1991). Se pot încerca R. Double, *The Non-reality of Free Will* (New York, 1991), S. Wolf, *Freedom within Reason* (Oxford, 1990), și M. Klein, *Determinism, Blameworthiness, and Deprivation* (Oxford, 1990).

Multe dintre introducerile, colecțiile și cărțile de mai înainte discută subiectele tuturor capitolelor. Ceea ce ce va urma vor fi sugestii în legătură cu fiecare capitol.

Introducere la două teorii suspecte

Despre istorie și multe alte aspecte ale libertății sunt cele două volume ale cărții: M. Adler, *The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom* (Garden City, NY, 1958).

1. Realul și alte efecte

Concepția clasică a lui Hume despre cauzalitate în *Enquiry concerning Human Understanding.* J. L. Mackie, *The Cement of the Universe: A Study of Causation* (Oxford, 1974), discută obiecțiile indeterministe. Există un volum de comunicări editate de E. Sosa, *Causation and Conditionals* (Oxford, 1975).

2. Conexiunea minte–creier

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge, Mass. 1984), este o excelentă trecere în revistă. O lucrare psihologică este O. J. Flanagan, *The Science of the Mind* (Cambridge, Mass., 1984). K. Campbell, *Body and Mind* (Garden City, NY, 1970) este scurtă și lucidă. Pentru teoria identității vezi D. Davidson's essay 'Mental Events' in his *Essay on Actions and Events* (Oxford, 1980) și J. Searle, *Intentionality* (Cambridge, 1983) și *Minds, Brains and Science* (London, 1984).

3. Cauzalitate? Originare?

Filosoful K. Popper și neurofiziologul J. C. Eccles apără liberul arbitru în *The Self and its Brain* (Berlin, 1977). J. M. Boyle, G. Crisez, și O. Tollefsen îi iau o apărare relaționistă în *Free Choice: A Self-Referential Argument* (Notre Dame, Ind., 1976). Vezi de asemenea A. Kenny, *Will, Freedom and Power* (Oxford, 1975), R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Oxford, 1981), R. M. Chisholm, „The Agent as Cause", in *Action Theory,* edited by M. Brand și D. Walton (Dor-

drecht, 1976), și cartea lui Thorp, *Freewill: A Defence against Neurophysiological Determinism,* menționată mai sus la literatura generală. Pentru explicația teleologică vezi G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 1978).

4. Acțiunile noastre

Pentru o carte introductivă încercați L. Davis, *A Theory of Action* (Englewood Cliffs, NJ, 1979). A. Danto, *Analytical Philosophy of Action* (Cambridge, 1973) este mai individuală, McGinn, *The Character of Mind* (Oxford, 1982) se ocupă cu acțiunile trecătoare ca și cu conexiunea minte–creier, Davidson, *Essays on Actions and Events,* menționată mai sus, conține numeroase eseuri dificile despre subiect. Despre intenție vezi A „Causal Theory of Intending" de W. L. Davis in *American Philosophical Quarterly* (1984).

5. Neuroștiința și teoria cuantică

Câteva texte despre neuroștiință sunt: N. R. Carlson, *Physiology of Behaviour* (Boston, 1985), C. W. Cotman și J. W. McGaugh, *Behavioural Neuroscience* (New York, 1980), E. R. R. Kandel și J. H. Schwartz, *Principles of Neural Science* (New York, 1985), și S. W. Kuffler, J. G. Nicholls, și A. R. Martin, *From Neuron to Brain* (Sunderland, 1984). Cărți despre teoria cuantică sunt: P. C. W. Davies, *The Forces of Nature* (Cambridge, 1986), și *Quantum Mechanics* (Cambridge, 1979), H. R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature* (London, 1983), E. Squires, *The Mystery of the Quantum World* (Bristol, 1986), A. Sudbery, *Quantum Mechanics and the Particles of Nature* (Cambridge, 1986), J. Powers, *Philosophy and the New Physics* (London, 1982). Despre teoria variabilelor ascunse vezi D. Bohm, *Causality and Chance* (London, 1984) și *Wholeness and the Implicate Order* (London, 1957).

6. Autofaultare

Newcomb's Paradox a fost prezentat de R. Nozick in 'Newcomb's Problem and Two Principles of Choice', in *Essays in Honor of Carl G. Hempel,* editată de N. Rescher *et*

al. (Dordrecht, 1970). A treia și a patra obiecțiune apar și la S. Hampshire, *Freedom of the Individual* (London, 1965) și *Freedom of Mind and Other, Essays* (Oxford, 1972). Pentru obiecția epicureană vezi, de exemplu, J. R. Lucas, 'Freedom and Prediction', *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society* (1967), A. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (London, 1971), A. A. Snyder, 'The Paradox of Determinism', *American Philosophical Quarterly* (1972), și D. Wiggins, 'Freedom, Knowledge, Belief and Causality', in *Knowledge and Necessity,* Royal Institute of Philosophy Lectures, 1968–1969 (Cambridge, 1970). Un savant citat a fost J. B. Haldane — cu cartea *The Inequality of Man* (London, 1932) și articolul 'I Repent An Error', *Literary Guide* (1954).

7. Demoralizare, intransigență

P. F. Strawson are credit pentru a fi susținut determinismul și sentimentele personale cu argumentare pentru compatibilism, vezi *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968). Despre speranțe vezi J. P. Day, *Hope,* in the Acta Philosophica Fennica series. O colecție relevantă J. Fischer, *Moral Responsability* (Ithaca, NY, 1986).

8. Cosmopatibilism și incompatibilism

Pentru concepția lui Hobbes vezi *Of Liberty and Necessity.* Pentru J. Bramhall, vezi 'A Defence of True Liberty' în *Works* (Dublin, 1676). Faimoasa discuție a lui Hume apare în *Enquiry concerning Human Understanding.* Pentru Kant, vezi *Critique of Practical Reason,* pentru G. E. Moore, *Ethics* (London, 1912), și pentru J. L. Austin, 'Ifs and Cans' în *Philosophical Papers* (Oxford, 1961). Cartea lui Dennett menționată la cărți generale este despre compatibilism cu diferență.

9. Afirmarea

Gândirea contemporană asupra filosofiei vieții este expusă de P. Edwards, 'The Meaning and Value of Life', în *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), și în

E. D. Klemke, *The Meaning of Life* (Oxford, 1981). Concepția lui Spinoza se află în *Ethics,* și cea a lui F. Engels in *Anti-Dühring* (London, 1978).

10. Pedeapsă și mai mult

Prima teorie a pedepsei pe bază de acord în articolul 'A Consensual Theory of Punishment', *Philosophy and Public Affairs* (1983). A doua, în cartea admirabilă a lui J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972). Pentru teoria pedepsei meritate având de-a face cu indiferența vezi A. H. Goldman, 'The Paradox of Punsihment', *Philosophy and Public Affairs* (1979). Pentru teoria intrinsecă a binelui L. H. Davies, 'They Deserve to Suffer', *Analysis* (1972). O carte generală despre interes, G. Sher, *Desert* (Princenton, NJ, 1987). Pentru teoria pedepsei meritate privită ca satisfacere a plângerii vezi *Punishment: The Supposed Justifications,* preferabil o ediție recentă care conține capitolele de postscriptum (Harmondsworth, 1984; Cambridge, 1989).

GLOSAR

afirmare: reacție finală la determinism care include încercarea de a renunța la lucruri inconsistente cu el, de pildă un fel de speranță vitală înțeleasă ca valoare a ceva la care nu trebuie să renunțăm, și ca orice compensație la determinism.

alegere liberă, decizie sau acțiune: (1) ceea ce se face voluntar, deci consistent cu adevărul determinismului, (2) cea ce se face voluntar, dar aparține sau se datorează liberului arbitru și deci este inconsistent cu determinismul.

alegerea sau acțiunea originară: ceva ce aparține puterii individuale de inițiere.

alegerea sau acțiunea voluntară: întotdeauna cea care este în acord cu natura adevărată a agentului și cu dorințele lui, dar care apare descrisă oarecum diferit dacă acțiunea este gândită mai degrabă în conexiune cu a face pe cineva responsabil pentru ea decât în conexiune cu față de propriile mele acțiuni viitoare.

atitudine: de obicei un gând de aprobare sau dezaprobare a ceva ce aparține viitorului sau acțiunii cuiva diferit, gând care este atașat de dorință și de simțăminte.

cauză: un eveniment sau o condiție dintr-o circumstanță cauzală, care s-a selectat printr-o atenție specială, uneori o acțiune umană, alteori un eveniument neobișnuit.

compatibilism: doctrină potrivit căreia alegerile, deciziile și acțiunile pot fi libere sau determinate, astfel că „liber" și „determinat" (sau „liber" și „cauzat") sunt termeni compatibili logic, doctrină bazată pe libertatea care nu include creația.

conexiune cauzală: formă familiară de conexiune nomică în care unul din obiectele conectate — circumstanța cauzală — există înaintea celuilalt — efectul.

conexiune nomică: într-o formă de bază conexiunea dintre două lucruri, astfel că dacă a apărut unul, celălalt va apărea cu necesitate.

consecințe sau implicații ale determinismului: rezultate ale acestuia sau ceea ce înseamnă el în termeni de spe-

ranțe vitale, simțăminte personele, încredere în cunoaștere, aprobare sau dezaprobare morală, responsabilitate morală, acțiuni juste, judecăți ale persoanei, instituții și practici sociale.

corelația nomică: două lucruri în conexiune nomică dar fără ca unul să apară înaintea altuia, deci nu ca o circumstanță cauzală cu efectele ei.

demoralizare: reacțiile la determinism (contrastând cu intransigența) care susține că, de exemplu, va trebui să renunțăm total la speranțele vitale pentru că ele s-ar distruge dacă determinismul ar fi adevărat sau ar fi în pericol dacă determinismul ar fi parțial adevărat.

determinism parțial: perspectiva unui determinism la nivelul micro al particulelor elementare, dar care rămâne determinism la nivel macro care include evenimente neurale și lucrurile obișnuite cu care suntem familiarizați.

determinism: adesea, ca în această carte, o teorie care susține că toate evenimentele mentale, incluzând alegerile și deciziile și de asemenea acțiunile noastre sunt efecte ale unor anumite lucruri, ele trebuie să se întâmple, sunt necesare și nu se datorează creației.

determinism, cele trei părți ale teoriei particulare descrise în această carte: (1) evenimentele mentale sunt nomic conectate cu evenimente neurale simultane, (2) perechile psihoneurale sunt efecte ale unor lanțuri cauzale, (3) acțiunile sunt de asemenea efecte.

dorințe adoptate: dorințe la care individul aderă real, de exemplu — dorința de a avea un serviciu, ele sunt opuse dorințelor reluctante (în contra voinței) date de circumstanțe frustrante, de exemplu — dorința unui șomer de a privi tot timpul televizorul pentru că nu are ce lucra.

dorințe reluctante: vezi dorințe adoptate.

efect: un eveniment ce apare cu necesitate sau este garantat printr-o circumstanță cauzală.

epifenomenalism: doctrină după care evenimentele mentale, diferite de cele neurale, nu cauzează și nu sunt părți ale explicației sau ale altor evenimente mentale și acțiuni, dar sunt efecte secundare ale evenimentelor neurale.

evenimente mentale: evenimente reale în timp și spațiu având caracter de subiectivitate sau durabilitate interdependentă, într-un fel corelate cu evenimentele neurale simultane.

eveniment necesar: un efect sau altul în conexiune nomică cu altceva.

incompatibilism: doctrina după care alegerile, deciziile și acțiunile nu pot fi și libere și determinate în același timp, „liber" și „determinat" sunt termeni incompatibili logic, sau inconsistenți, doctrina se bazează pe considerarea libertății ca incluzând creația. Evenimentele mentale, pe deasupra tuturor alegerilor și deciziilor noastre, nu sunt efecte în felul în care determinismul le presupune și, în plus, sunt create, ceea ce le transformă în evenimente întâmplătoare sau de șansă (probabile).

inițiere a unei acțiuni: începutul sau sursa unei acțiuni în spontaneitate sau în ambele: inițiativă.

intenție activă: o intenție care dă naștere imediat sau acompaniază o acțiune uneori numită act volitiv liber.

intenție inactivă: o intenție de a realiza o acțiune viitoare, care nu rezultă direct din aceasta.

intimitate psihoneurală: faptul că un eveniment mental se află în conexiune cu un eveniment neural simultan.

intenție: un complex sau grup cuprinzând o dorință și câteva credințe variate, iar în cazul unei intenții active și un element executiv de *puzzle*.

intransigență: un răspuns tare la determinism (în contrast cu demoralizare) care susține că, de exemplu, speranțele vitale sunt neatinse de determinism și nu trebuie să se renunțe la ele chiar dacă determinismul este adevărat.

lanț cauzal: o succesiune neîntreruptă de evenimente fără fisuri, toate, incluzând ultimul, rezultând cu necesitate din circumstanța cauzală inițială.

liber arbitru: un fel sau o parte din libertate care este sau se bizuie pe puterea noastră personală de a iniția alegeri sau acțiuni.

libertatea: o stare sau o condiție sau o proprietate care are de-a face cu alegerea și acțiunea voluntară, dar stă în afara creației originare.

micro-nivel: nivelul particulelor elementare care compun materia, teoretizat în fizică ca distinct de nivelul macro care include orice este mai mare decât particulele, incluzând neuronii și evenimentele neurale.

originarea ca eveniment sau recurență: emergența sau apariția unui eveniment mental ca o decizie sau o acțiune

(1) pe calea în care evenimentul mental sau acțiunea opusă poate apărea dacă persoana a rămas aceeași și în aceeași situație (2) sau pe calea pe care persoana poate fi făcută responsabilă pentru evenimentul mental sau acțiunea respectivă, sau poate fi creditată cu responsabilitate pentru aceasta.

originarea ca putere: presupune puterea de a da naștere unei creații ca întâmplare adesea numită liber arbitru.

originator: entitatea inițiatoare uneori numită „eu" care produce evenimente mentale.

pereche psihoneurală: un eveniment mental și evenimentul neural simultan cu care este în conexiune nomică, adesea o cauză sau o circumstanță cauzală pentru o viitoare pereche sau o acțiune.

propoziție condițională: o subclasă de propoziții de tipul „dacă, atunci" incluzând „dacă este burlac este necăsătorit".

răspuns: în această carte una din cele trei reacții, demoralizare, intransigență, afirmație, la a gândi ceva spre exemplu speranțele vitale; afirmația că determinismul este adevărat sau ca și adevărat.

responsabil moral: uneori înseamnă liber în una sau alta din cele două moduri de a realiza o acțiune particulară, sau deschis spre a fi făcut responsabil moral pentru ea în unul sau altul dintre moduri, sau creditat cu responsabilitate morală pentru acestea.

responsabilitate: vezi responsabilitate morală.

responsabilitate morală: termen folosit în diferite feluri cu referire la persoane responsabile moral, cele care sunt dezaprobate moral pentru acțiuni greșite sau la cele creditate ca având responsabilitate morală dacă sunt aprobate pentru acțiunile corecte.

speranță vitală: o speranță fundamentală pentru viața individului, probabil principala lui atitudine față de viitor, implicând gânduri despre acțiuni viitoare luate ca voluntare sau ca voluntare și originare.

teoria identității: teoria, care are forme diferite și după care mintea este identică cu creierul — fiecare eveniment mental fiind identic cu un eveniment neural simultan, uneori ideea este un nonsens sau un truism.

teoria unității: teoria (o parte a teoriei deterministe în această carte) potrivit căreia un eveniment neural și eve-

nimentul mental simultan nu sunt identice şi nu constituie acelaşi lucru dar realizează o pereche psihoneurală sau sunt în conexiune nomică.

utilitarism: doctrina care apare în diferite forme referitor la faptul că acţiunea politică sau instituţia justă este aceea care poate produce cea mai mare satisfacţie generală sau cea mai puternică înclinare a balanţei spre satisfacţie faţă de insatisfacţie.

voluntariat: proprietatea generală de a alege sau acţiona în acord cu natura agentului sau dorinţele lui.

Din cuprins:

- Conexiunea minte–creier
- Cauzalitate? Originare?
- Acțiunile noastre
- Demoralizare, intransigență
- Afirmarea
- Pedeapsă și mai mult.

ISBN: 973-9419-82-8